



المجمع العلمي العراقي



مركز دراسات الوحدة العربية

وحدة الثقافة العربية وطمودها بوجه التحديات

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمتها المجمع العلمي العراقي بمشاركة
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

أحمد مطلوب

عرفان عبد الحميد فتاح

نوري حمودي القيسي

محمد عابد الجابري

سمدون حمادي

طالع أحمد الملي

وحدة الثقافة المربية
وطموذها بوجه التحديات

GIFTS 2006
The Swedish Institute
Alexandria



المجمع العلمي العراقي



مركز دراسات الوحدة العربية

وحدة الثقافة العربية وظموذها بوجه التحديات

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

أحمد مطلوب

عرفان عبد الحميد فتاح

نوري حمودي القيسي

محمد عابد الجابري

سمدون حمادي

صالح أحمد الملي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه التحديات: بحوث ومناقشات
الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي بمشاركة المنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم/ محمد عابد الجابري... [وآخ.].
١٧٧ ص.

١. الثقافة العربية. ٢. ندوة وحدة الثقافة العربية وصمودها بوجه
التحديات (١٩٩٣: بغداد). أ. المجمع العلمي العراقي. ب. المنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم.

306

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/يناير ١٩٩٤

الطبعة الثانية: بيروت، شباط/فبراير ١٩٩٧

المحتويات

كلمة الافتتاح عبد العزيز البسام ٧

القسم الأول أوراق العمل

- ١ - الثقافة العربية اليوم، ومسألة
«الاستقلال الثقافي» محمد عابد الجابري ١٣
- ٢ - الوحدة والتحدي: ملاحظات
حول بعض قضايا الثقافة العربية سعدون حمادي ٢٩
- ٣ - المكونات التاريخية الأولى لوحدة الثقافة العربية صالح أحمد العلي ٤٩
- ٤ - الحركات المناوئة لوحدة الثقافة
العربية أحمد مطلوب ٩٥
- ٥ - العقيدة الإسلامية وأثرها في وحدة
الثقافة العربية - الإسلامية عرفان عبد الحميد فتاح ١٢١
- ٦ - ثقافة عربية واحدة وليست ثقافات نوري حمودي القيسي ١٣٥

القسم الثاني التعليقات والمناقشات

- ١ - الياس فرح ١٤٥
- ٢ - شبلي العيسمي ١٤٦

١٥٠	نزار الحديثي	٣ -
١٥٢	عرفان عبد الحميد فتّاح	٤ -
١٥٤	خليل ابراهيم	٥ -
١٥٥	علي غنّام	٦ -
١٥٦	عبد الله سلوم السامرائي	٧ -
١٦٠	عبد الرزاق الأنباري	٨ -
١٦٢	صالح جواد الكاظم	٩ -
١٦٤	صالح أحمد العلي	١٠ -
١٦٤	أحمد مطلوب	١١ -
١٦٥	سعدون حمادي	١٢ -
١٦٦	فوزي الخالصي	١٣ -
١٦٦	عبد الجبار النائلة	١٤ -
١٦٧	يوسف حبي	١٥ -
١٦٨	علي عطية عبد الله	١٦ -
١٧٢	ضياء شيت خطاب	١٧ -
١٧٢	محمود الجليلي	١٨ -
١٧٣	محمد عابد الجابري	١٩ -

الملاحق:

١٧٥	برنامج الندوة	(١)
١٧٦	المشاركون في الندوة	(٢)

كَلِمَةُ الْافِتْحَاحِ

عبد العزيز البسام(*)

أيّها الحفل الكريم أحييكم أطيب تحية.

ان موضوع الندوة، هو وحدة الثقافة العربية وهي وحدة ظلت حقيقة مقررة في آراء كثير من الباحثين المنصفين، لا يرقى إليها الشك والمراء، بأسانيدها من مسيرة التاريخ ووقائع المجتمعات على مدى العصور.

وأول تلك الأسانيد في تلك المسيرة عراقتها، فالثقافة العربية من أقدم الثقافات حملتها طوابع الهجرات من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الهلال الخصيب عند شواطئها في وادي الرافدين وبلاد الشام، ومنها ما امتد إلى وادي النيل، فشاركت في إنشاء الحضارات الإنسانية الأولى، وظلت ترفدها جيلاً بعد جيل، يُلمحُ ذلك في مشابهة اللغات في تلك الحضارات الأولى للغة العربية، والدراسات المتواصلة كفيلة بالكشف عن مزيد من الوشائج والصلات بين العربية وتلك اللغات.

وعرف اليونان حضارات شبه الجزيرة العربية، ووصف مؤرخوهم العربية السعيدة في جنوبها وصفاً يُنبئ عن فضلها وتقدمها في زمانها، كما عرف اليونان حضارات مصر وحضارات وادي الرافدين وبلاد الشام وتأثروا بها واقتبسوا من

(*) عضو المجمع العلمي العراقي .

إنجازاتها في الفكر والحضارة. ومن هذه الأسانيد ما بلغته اللغة العربية نفسها من تطور في أصولها وغنى في مفرداتها وانفتاحها على القياس والاشتقاق. ومن قدرة على التعبير عن الأفكار المجردة في دلالاتها، وتجلى جميع ذلك في الشعر الجاهلي بين شواهدا فكانت أهلاً لأن ينزل الوحي الإلهي في القرآن عربياً، لتعبر عما فيه من الحكمة والهداية والفرقان، فكان اعجازاً تقصر دون بلوغه الألسنة والعقول.

وأقى الإسلام بمصدره الرئيس آيات الذكر الحكيم، والسنة النبوية تفسيراً لها وبياناً لمواضع تطبيقها، فكان خاتمة رسالات السماء، مُعَوِّلاً على ما للإنسان من عقل وضمير في متابعة متضمناتها، فكان أغنى مصدر تطورت به الثقافة العربية وأوفى ضمان لتحقيق تكاملها ووحدتها، سواء في كون الإسلام محوراً لجهود فكرية متواصلة ذات مناهج فكرية سليمة في أصولها وتطبيقها، تجلت في الفقه والشرعية وفي التفسير والحديث والسيرة والتاريخ، وفي نشأة علوم الطبيعة على تعدد فروعها، مستندة إلى الملاحظة والتجريب، ممهدة لنشأة العلم الحديث، أو في كون الإسلام فيضاً تشرب النفوس جيلاً بعد جيل مبادئه وقيمه تعزيراً لعقيدة التوحيد وتصوراً لنظام سليم لحياة المجتمعات وتطورها، فازدهرت الحضارة العربية الإسلامية وكانت ذات سمات إنسانية عالمية، انفتحت على الحضارات الأخرى فحفظت تراثها وأضافت إليه من مبتكراتها وخصائص ثقافتها.

وقد غبرت على الأمة العربية قرون من الضعف والتخلف، ولكن ثقافتها كما صانتها لها العقيدة الإسلامية ظلت سارية في النفوس، لا تنطفئ جذوتها، تنال الجماهير منها قبساً متواصلاً، وتتكشف بين أعلامها جيلاً بعد جيل، حتى كانت طوابع النهضة العربية تتكاثر خلال القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من تسلط الاستعمار الغربي على كثير من أجزاء الوطن العربي، فإن حركات التحرر والاستقلال ظلت متواصلة فنالت بعض البلدان العربية استقلالها في النصف الأول من القرن العشرين وتكاثرت بعده، وأيدتها الثورات في عدد من بلادها، تُذكي حيويتها وتجدد ثقافتها.

وفي هذه الندوة دراسات تُفصّل هذه الأسانيد في وحدة الثقافة العربية وتكشف عن رسوخها وانفتاحها على التجدد والتطور لمواجهة تحديات الحضارة المعاصرة وتغييراتها المتسارعة.

ونبدأ بالدراسة القيّمة التي أعدها د. محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط وهو من أعلام الفكر في المغرب العربي ومن النخبات ذوي العناية بالثقافة العربية ووحدتها إيماناً بها وانتساءً إليها، عُني بتطبيق التحليل

الفلسفي في تعميق أبعاد الفكر العربي، فصدرت له جملة من الكتب في اغناائه. وحضوره الكريم بيننا يؤكد أن العناية بالثقافة العربية ووحدها نصيب مشترك بين مفكري المشرق العربي، ومفكري المغرب العربي، ودراسته بعنوان (الثقافة العربية اليوم ومسألة الاستقلال الثقافي).

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

أوراق العَمَلِ

١- الثمّافرة العربفة الففوم؁ ومسألة «الاسفقلال الففافي»

محمّد عباف البجارف (*)

ففرح مسألة الاسفقلال الففافي الفوم نفسفا كإفءف الففءفاف الكبرف الفف فوافه الأمم والشعوب فف القسم من المعمور الفف فءعى الآن بـ «الجنوب»؁ بل إن هءه المسألة عفء مفصءراً للقلق فف فف بعض أقطار «الشمال» نفسه؁ وفف القارة الأوروبية بالءاف. وعنءما ففعلق الأمر بفقافة فشكل العنصر الأساسي والجوهرف فف الهوفة الوطنفة والقومفة^(١)؁ ففزءاف فاففها فوماً بعء فوم إلى الأفء من الففر لموافبة الففءم فف العلم والفقنف؁ عنءما ففعلق الأمر بفقافة هءه فافها؁ كالفقافة العربفة الفوم؁ ففإن «الاسفقلال الففافي» فوافه ففءفاً جوهرفاً ففرح نفسه على صورة إشكالفة نظرفة وعملفة معاً.

فعلف الصعفء النظرف فوافه البافء بسؤال إفرافف فمكن صفاغفه كما فلف: كفف ففوز الففءف عن «الاسفقلال الففافي» بالنسبة إلى فقافة ففة؟ فالفقافة لا فكون ففة؁ أعنف ففطورة ومفءءة وقاءرة على موافبة الففءم فف مففلف مكالاف المعرفة؁ إلّا إذا كانت فءفل فف علاقة فوافل وأفء وعطاء مع الفففافاف الأفرى؁ علاقة ففء؁ بصورة من الصور؁ من اسفقلافها فصوصاً عنءما فكون وسائل الاففال الففافي كففة ومفطورة كما فف عصرنا. وبعبارة أفرى إن فقافات الشعوب المساة بفائفة - وقد سمف ففلك لانعزالها ووقوفها عنء مسفوى معفن من الفطور وجموؤها علىه - هف وءها الفففاف «المسقلة». هءا من فهة؁ ومن فهة أفرى فمكن المرء أن ففاءل؁ بصورة

(*) مفكر عربف من المغرب.

(١) فسفعمل كلمة «الوطنفة» و«الوطنف» بفصوص ما هو قطرف؁ وفسفعمل كلمة «القومفة» و«الفومف» فف ما فشمف الأمة العربفة بفمفع أقطارها.

عامة، في كون الثقافة - عندما تنسب إلى شعب أو أمة كـ «الثقافة العربية» و «الثقافة الألمانية»... الخ - لا تكون إلا مستقلة، أعني ذات خصوصية تميزها عن غيرها، وإلا فأي معنى لهذه النسبة؟

غير أن مثل هذه الاحراجات النظرية يمكن تجاوزها بسهولة إذا نحن اخترنا مجالاً آخر للمقارنة تكون فيه الأمور ملموسة وأكثر تحديداً كالمجال السياسي والمجال الاقتصادي. وهكذا فـ «الاستقلال السياسي» مثله مثل «الاستقلال الاقتصادي» لا يعني بحال من الأحوال عدم الدخول في علاقة تواصل وأخذ وعطاء مع الغير، بل إنه يعني عدم التبعية له تبعية تنال من السيادة الوطنية أو من استقلال القرار. ولما كانت الثقافة بالنسبة إلى الهوية الوطنية والقومية، كالسياسة والاقتصاد بالنسبة إلى السيادة الوطنية، فإنه يمكن القول إن «الاستقلال الثقافي» معناه عدم التبعية للغير تبعية ثقافية تنال من الهوية الوطنية والقومية.

إن طرح المسألة بهذا الشكل - وهو الطرح الصحيح في ما نعتقد - سيمكّننا من التعامل مع الموضوع بطريقة علمية، طريقة التصنيف والتحليل ورصد العلاقات... الخ. وهكذا فبدلاً من الوقوف عند مفهوم «الاستقلال» الذي يحيل هنا، في المجال الثقافي، إلى الانعزال والانغلاق سنركز اهتمامنا على مفهوم «التبعية»، لتتساءل منذ البداية: متى تتحول العلاقة الطبيعية بين الثقافات، علاقات التواصل والتداخل والأخذ والعطاء، إلى علاقة تبعية، ثم متى تكون التبعية الثقافية خطراً على الهوية الوطنية والقومية؟

لنلتمس الجواب لهذا السؤال بشقيه من تحليل الوضع الثقافي الدولي الراهن.

١ - لنبدأ بالتخلص بجانب من الشق الثاني من السؤال، ولنقل، دفعاً لكل التباس، إنه من الضروري الإشارة إلى أن العلم والتقانة (التكنولوجيا)، وهما عنصران من عناصر الثقافة بطبيعة الحال، هما بطبيعتهما لا وطن لهما، وبالتالي فهما لا يدخلان في علاقة جوهرية مع الهوية الوطنية والقومية. وبعبارة أخرى إن عدم امتلاكهما ومن ثمة الاضطرار إلى استيرادهما لا ينال، مبدئياً على الأقل، من الكيان الوطني والقومي، لا على مستوى السيادة ولا على مستوى الهوية. غير أنه عندما يتحولان إلى وسيلة يوظفها أهل ثقافة معينة في اختراق ثقافات أخرى بقصد التوسع والهيمنة فإن الأمر يختلف. هنا نكون فعلاً ازاء تبعية ثقافية تفرضها الثقافة المالكة للعلم والتقانة على الثقافات التي لا تملكها أو تتوفر عليهما بمستوى أدنى.

وهذا ما هو حاصل فعلاً في عالم اليوم: فالهيمنة الثقافية من طرف القوى المالكة وسائل فرضها، وهي وسائل متنوعة وجدّ متطورة، أصبحت استراتيجية ضرورية

لتكريس وتعميق الهيمنة الاقتصادية والسياسية. وهكذا فالتبعية الثقافية، ولنقل بالأحرى الاختراق الثقافي، ليس خطراً على الهوية وحدها بل إنه يستهدف من وراء الهيمنة الثقافية فرض التبعية الاقتصادية والسياسية أيضاً، وهذا ما تتعرض له دول «الجنوب» بصفة عامة. على أن بعض دول الشمال نفسه، ويتعلق الأمر بالدول الأوروبية القارية، أصبحت تعاني هي الأخرى الاختراق الثقافي الذي تمارسه عليها الولايات المتحدة الأمريكية من خلال الأفلام والوسائل السمعية - البصرية الأخرى التي تغزو الأذواق والسلوك وتكرس أنماطاً من القيم الاستهلاكية والحضارية، وهذا فضلاً عن التفوق العلمي والتقني الذي يجعل اللغة الانكليزية ضرورية في المرحلة الجامعية، مما يجعل الممارسة العلمية المتخصصة تتم بهذه اللغة، دراسة وإنتاجاً، وذلك على حساب لغات أوروبية أخرى عريقة كالفرنسية والإيطالية... الخ. وفي هذا الصدد أصدر السيد كارلوريا دي مينا، الكومسيير الأوروبي في الثقافة (= وزير الثقافة في المجموعة الأوروبية) تحذيراً شديداً للهجة نبّه فيه إلى «ما تتعرض له الثقافات الأوروبية من خطر التهميش في عالم توحده، ثقافياً، الصور والوسائل - الدعائية - الأمريكية» كما أكد على «الأخطار الناجمة من فقدان أوروبا الصورة والتأثير في العالم» وهي أخطار تطل فرنسا وإيطاليا بصورة خاصة، وهما الدولتان اللتان «تتوافران على صناعة وتقاليده عريقة، في الميدان السمعي - البصري على درجة كبيرة من الأهمية»^(٢).

٢ - على أن هذه الامبريالية الثقافية التي تمارسها الولايات المتحدة الأمريكية على العالم أجمع، بما فيه أوروبا، والتي هي امتداد لهيمنتها الاقتصادية والسياسية، ليست سوى مظهر من مظاهر المشكل الذي تعانيه اليوم الثقافات الوطنية في جميع أنحاء المعمور. هناك مظهر آخر أعم وأشد خطورة، ويتعلق بتلك المفارقة التي تطبع الوضع العالمي المعاصر والتي تتجسم في ذلك التناقض القائم بين ميل الاقتصاد المعاصر نحو «العالمية» التي قوامها الترابط والتبعية المتبادلة من جهة، وميل المجتمعات في كافة أنحاء العالم نحو التفوق في أطر اجتماعية ضيقة كالنعرات الاثنية والطائفية والثقافات الفرعية، ثقافة الجهات والأقليات^(٣). وواضح أن الضحية في هذا التناقض هي الثقافة الوطنية والقومية. فعالمية الاقتصاد والسياسة، التي تعني تبعيةها لمراكز الهيمنة الدولية وجنوح هذه المراكز نفسها نحو التكامل واقتسام مناطق النفوذ، تقلل إلى درجة كبيرة من حاجة هذه المراكز نفسها إلى التمسك بالوطنية والقومية، مما يعرض الوحدة الثقافية فيها إلى التمزق فيطغى الميل نحو نوع من «العالمية» الثقافية التي لا بد أن تهيمن فيها ثقافة الطرف الأقوى اقتصادياً وتقنياً. وبما أن العالمية الثقافية لا

(٢) Jean-Marie Domenach, *Europe: Le Défi culturel* (Paris: La Découverte, 1990), p. 127.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

يمكن أن تؤسس الهويات الجماعية فإن هذه تجد نفسها، أمام ارتقاء عرى الثقافة الوطنية والقومية، مدفوعة إلى طلب «الأصل» والتماس «الجوهر» في الطائفية والثقافات الإثنية والفرعية.

ذلك هو جوهر «المسألة الثقافية» اليوم في أوروبا الغربية حيث يخشى أن تؤدي الوحدة الاقتصادية والسياسية بين دولها إلى إلغاء دور الدولة الوطنية في حفظ وإخصاب الثقافة الوطنية المؤسسة لهويتها كدول من نوع الدولة - الأمة، الأمر الذي يهدد بانبعث النعرات الإثنية والطائفية على مستوى القارة الأوروبية ككل، وهي كثيرة متنوعة، مما سيجعل أوروبا تتحول من مجموعة من الدول الوطنية المعترزة بثقافتها المتمسكة بهويتها إلى فسيفساء من الإثنيات والطوائف والثقافات الفرعية لا يجمعها سوى «سوق اقتصادية مشتركة» يؤمل أن توفر لها مستوى من العيش «أفضل» ولكن في غياب «الثقافة المشتركة» المقومة للهوية، وبالتالي فلن يجمعها على الصعيد الثقافي شيء آخر غير ما تفرضه الهيمنة الإعلامية التجارية، السمعية - البصرية، التي تمارسها الولايات المتحدة على العالم، والتي أصبحت تنعت بـ «ثقافة الكوكا كولا» إشارة إلى سطحيته وطابعها التجاري المحض.

٣ - هناك مظهر آخر من مظاهر المشكل الذي تعانيه الثقافات الوطنية اليوم، ويتعلق الأمر بظاهرة جديدة برزت في السنين الأخيرة فقط في أعقاب انهيار ما كان يسمى بالاتحاد السوفياتي ومعسكره الشيوعي. ذلك أن ما كان يشغل الساحة الفكرية ووسائل الاتصال الإعلامي، محلياً ودولياً، قبل انهيار المعسكر الشيوعي هو الصراع الأيديولوجي: الصراع بين الرأسمالية والشيوعية على الصعيد العالمي، والصراع بين أيديولوجيات مختلفة، ليبرالية واشتراكية وأمية وقومية ودينية... الخ، على الصعيد القطري والاقليمي. والصراع الأيديولوجي هو صراع بين نظريات في تفسير التاريخ وبين مشاريع للمستقبل، وهو في كلتا الحالتين تؤسسه المصلحة الاقتصادية بصورة مباشرة على أساس طبقي، وبالتالي فهو صراع يتم داخل الدولة الوطنية أولاً، متلوناً بمعطيات الثقافات القومية. وإذا كان يكرّس نوعاً من «الطبقية» و«الأمية» فإن ذلك لا يمس الثقافات القومية في شيء لأن المستهدف الأول ليس النظام الثقافي الذي ينظر إليه كمجرد بنية فوقية تابعة لبنية تحتية تتشكل من القاعدة الاقتصادية للمجتمع. لقد كان المستهدف هذه القاعدة نفسها، أعني ملكية وسائل الانتاج والعلاقات الاجتماعية الناشئة عنها.

كان ذلك بالأمس القريب، أما اليوم وقد خفّ الصراع الأيديولوجي، دولياً ومحلياً، إلى درجة التلاشي، مع انهيار ما كان يسمى بالمعسكر الشيوعي، فإن الظاهرة التي حلت محله هي انسحاب «الاقتصادي» من الساحة وحلول «الثقافي» محله لينوب

عنه ليفعل فعله على الصعيد العالمي في صورة اختراق وغزو على الصعيد الثقافي تقوم بهما الدول والمؤسسات الاقتصادية العالمية القادرة على توظيف وسائل الاتصال الجهنمية المعاصرة. أما على الصعيد الوطني فإن انسحاب «الاقتصادي» وحلول «الثقافي» محله على ساحة الصراع يتخذ صورة انبعاث للثقافات الفرعية، الإثنية والطائفية كما أبرزنا سابقاً. وهكذا يمكن القول إن الاختراق الثقافي قد حل اليوم محل الصراع الايديولوجي دولياً وقطرياً، والمستهدف في كلتا الحالتين هو الثقافة الوطنية القومية.

٤ - ولا بد من الإشارة هنا إلى مظهر آخر من مظاهر المشكل الذي نحن بصددده، له صلة بانقياد الشيوعية العالمية، ولكنه يخص الثقافة العربية بوصفها ثقافة مرتبطة بالإسلام. لقد غدا واضحاً الآن أن هناك اتجاهاً يزداد انتشاراً في الغرب وتغذيته الصهيونية العالمية، اتجاهاً يؤكد على اعتبار «الإسلام» الخصم الذي سيحل محل الشيوعية كعدو للغرب. فمذ انتهاء الحرب الباردة وانحياز الاتحاد السوفياتي، وخبراء الغرب والمحللون الاستراتيجيون في الولايات المتحدة خاصة، منشغلون بمحاولة التعرف إلى الطرف أو الأطراف التي يحتمل أن تصبح «الآخر» العدو للغرب والحضارة الغربية في المستقبل. ولا يخفى تأثير مثل هذه الدراسات الاستراتيجية في صانعي السياسة وتشكيل الرأي العام وتوجيهه في الدول الغربية عموماً وفي الولايات المتحدة خصوصاً. ومعلوم أن الدعاية السياسية قد عاشت، في هذه الأخيرة ومنذ مدة طويلة، على فكرة وجود خطر خارجي يهدد الحضارة الغربية ونمط الحياة الأمريكي، وقد كانت الشيوعية هي «الخطر الأحمر» و«الشیطان الأكبر» الذي تتستر وراء دعوى مقاومته القوى الامبريالية الاقتصادية المهيمنة على المجتمع الأمريكي والموجهة بسياسة حكوماته. وبمجرد ما أخذت الشيوعية تتراجع لتنهيار، بدأ البحث عمن يملأ الفراغ. فالدعاية، وهي وسيلة القوى الامبريالية الأمريكية والغربية عموماً في تشكيل الرأي العام والتحكم فيه، لا تطيق الفراغ، لا تستطيع الحياة إلا بتنصيب عدو تجند الرأي العام ضده. ومع أن هناك أكثر من مرشح لمنصب «العدو» لأمريكا، مثل «الخطر الأصفر» الذي يرمز إلى النهضة الاقتصادية في شرق آسيا، ومثل انتشار الأسلحة النووية في عالم «الجنوب»، وانتشار «الارهاب» الموجه ضد المصالح الأمريكية... الخ، فإن التركيز يقع على «الإسلام» بصورة خاصة. ويجتهد المحللون الاستراتيجيون في مراكز البحث الأمريكية والأوروبية في حشد الأدلة والبراهين التي ترشح «الإسلام» لدور «الشرير»، وقد بدأوا ينعنون به «الخطر الأخضر» الذي يهدد الغرب بعد انهيار الشيوعية. ومن جملة الأدلة والبراهين التي يسوقونها لإقناع الرأي العام الأمريكي والأوروبي بأن «الإسلام» يشكل فعلاً خطراً على الحضارة الغربية ونمطها في الحياة أنه، أي الإسلام، «ضخم ونخيف ومعاد للغرب ويتغذى على الفقر والسخط» وأنه «ينتشر في بقاع عديدة من العالم، مما يسمح بإظهار خرائط العالم الاسلامي على شاشة التلفزيون باللون الأخضر، كما

كانت الدول الشيوعية تظهر باللون الأحمر^(٤).

وهناك من المحللين من يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر «أن التصادم بين الهويات الحضارية أوضح ما يكون بين الغرب والاسلام. وهذا أمر يتصل جزئياً بالتعارض بين القيم العلمانية والقيم الدينية، وجزئياً بالتنافس التاريخي بين المسيحية والاسلام، وجزئياً بالغيرة من قوة الغرب، وجزئياً بالسخط الناشئ عن السيطرة الغربية على الهياكل السياسية التي ظهرت في الشرق الأوسط في عصر ما بعد الاستعمار، وجزئياً بالمرارة والمهانة الناشتين عن المقارنة المكدرية بين انجازات الحضارتين الاسلاميه والغربية خلال القرنين الماضيين»، أضف إلى ذلك «الجوار الجغرافي والعداء التاريخي، وكذلك الدور السياسي الصريح الذي يلعبه الإسلام في حياة أتباعه. ويزيد أهمية هذا التنافس مع الغرب أن الإسلام نفسه ما زال هوية جماعية قوية وأخلت في الانتشار». وهكذا: «إذا اجتمع خطر الهجرة (الهجرة العربية إلى أوروبا) وخطر تصادم الثقافات يصبح من السهل وضع تصوّر لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، ولا سيما بين الغرب والإسلام». على أن هذه «الحرب الاجتماعية بين الغرب والإسلام» ليست واردة ومحتملة جداً بفعل العوامل المذكورة وحدها، بل إنها أيضاً مطلوبة ومرغوب فيها من طرف الغرب نفسه. يقول صاحبنا: «إن من شأن حرب باردة اجتماعية مع الإسلام أن تعزز الهوية الأوروبية من جميع نواحيها في هذا الوقت الحاسم في عملية الوحدة الأوروبية». ثم يضيف قائلاً: «لكل هذه الأسباب وغيرها ربما يوجد رأي واسع الانتشار في الغرب ليس على استعداد فحسب لتأييد شن حرب باردة اجتماعية على الإسلام بل وللأخذ بسياسات تشجع على ذلك»^(٥).

والواقع أن هذه «الحرب الباردة الحضارية» قد بدأت بالفعل، ويمكن أن نلمس وقائعها في هذه الحملة الاعلامية على الإسلام من جهة وفي الصورة الحاقدة الساخرة التي ترسمها وسائل الإعلام الغربية، من جهة أخرى، لـ «العربي» و «مالك النفط» خصوصاً، وفي ربط الارهاب الدولي بـ «الإسلام» و «العرب». أضف إلى ذلك الإجراءات المادية التي تجسّم باللموس «الحرب الحضارية» الحقيقية التي تشن على العالم الثالث عموماً، وعلى العرب والمسلمين خصوصاً، والتي تتمثل في الحظر المفروض على نقل التقنية إليهم، وفي استنزاف مواردهم الطبيعية، ومنعهم من امتلاك الأسلحة المتطورة، وتكليف أذواقهم وأنماط سلوكهم بواسطة الغزو الإعلامي الإشهاري، وإغراقهم بالسلع الاستهلاكية التي تمتص ما قد يحققونه من فائض الانتاج، وتضايق بصورة جدية الخدمات الضرورية في مجالات الصحة والتعليم.

وأخيراً، وليس آخراً يجب أن لا ننسى دور الامبريالية العالمية، الأمريكية خاصة، في إذكاء وتغذية حرب الخليج التي لم يتردد الغرب في تجنيد جميع أنواع

(٤) أحمد موصلي، «الولايات المتحدة والأصولية الاسلامية»، السفير، ١٥/٣/١٩٩٣. نقلًا عن:

David Ignatius, «Islam in the West's Sights: The Wrong Crusade», *Washington Post*, 8/3/1992.

Barry Buzan, «New World Real Politics: New Patterns of Global Security in the (٥)

Twenty-First Century», *International Affairs*, vol. 67.

أسلحته التدميرية لضرب أهم المؤسسات الصناعية والعلمية والعمرائية في العراق بدعوى تحرير الكويت وانقلابه على هذه الأخيرة وعلى دول الخليج عامة، ليمتص ثرواتها ويفرغ خزائنها باسم «فاتورات الحرب».

ولا نحتاج هنا إلى تفصيل القول في الأضرار التي تصيب الثقافة العربية من جراء هذه الحرب الحضارية التي يشنها الغرب على الإسلام، وهل يمكن فصل العرب عن الإسلام؟ لنكتفِ بالإشارة هنا إلى أنه إضافة إلى الأخطار المباشرة التي تتمثل في إجهاض النهضة وعرقلة النمو وإعاقة التقدم، هناك أخطار أخرى غير مباشرة لا يقل مفعولها السلبي على الثقافة العربية من الأولى. ذلك أن شن حرب باردة حضارية على الإسلام، سيؤدي حتماً إلى دفع المسلمين، والعرب منهم خاصة، إلى التثبيت في مواقع حصينة في التراث ورفض كل تجديد أو انفتاح على الحضارة الحديثة، الحضارة الغربية. وهذا شيء طبيعي. فالكائن الحي يضطر إلى التصلب والانكماش عندما يجد نفسه معرضاً لهجوم خارجي. ولا يخفى ما ينطوي عليه العدوان الخارجي من سلبيات في مجال التجديد الداخلي للثقافات.

على أن هذه الملاحظة لا يمكن تقدير أبعادها إلا من خلال استحضار واقع الثقافة العربية كما هو اليوم، وهذا ما سنتقل إلى تفصيل القول فيه بعض الشيء.

لقد تجنّبنا إلى حد الآن الخوض في «تعريف» الثقافة، وفضلنا البدء بإبراز العناصر الأساسية التي يتشكّل منها الوضع الثقافي الدولي الراهن. ذلك أن مسألة الاستقلال الثقافي ما كانت لتطرح نفسها على الفكر العربي كموضوع للبحث والمناقشة لولا أن هناك إحساساً عاماً، بأن ثمة شيئاً ما يهدّد الثقافة العربية من خارجها. إن مسألة «الاستقلال»، عموماً، لا تطرح نفسها إلا عندما يكون هناك خطر خارجي. والآن وقد تبيننا بما فيه الكفاية أن هناك على الأقل أربعة عوامل في الوضع الثقافي الدولي تهدّد الثقافة العربية بالاختراق والاستتباع، أي بفقد جزء من استقلالها (ونعود فنذكر بهذه العوامل وهي: الهيمنة الثقافية التي يمارسها الغرب على الصعيد العالمي، التناقض بين عالمية الاقتصاد والسياسة وبين التقوقع داخل الثقافات الفرعية، انسحاب الصراع الأيديولوجي من الساحة وحلول الاختراق الثقافي محله، الحرب الباردة الحضارية ضد الإسلام)، الآن وقد تبيننا هذه العوامل يكون من المفيد جداً تحديد ما نعنيه هنا بـ «الثقافة»، ولو بصورة إجمالية، حتى يتسنى لنا تعيين المجالات التي يتسرّب، أو من الممكن أن يتسرّب إليها، الاختراق أكثر من غيرها، وبالتالي تحديد مظاهر التبعية التي تعانيها الثقافة العربية، أو من الممكن أن تعانيها مستقبلاً، مع ما قد تسببه هذه التبعية وذاك الاختراق من تعقيدات وردود فعل سلبية داخل الثقافة العربية.

وواضح أن تعريفاً للثقافة يفكر فيه في إطار الوضع الثقافي الدولي الذي شرحناه والذي يطرح مسألة «الاستقلال الثقافي» على ثقافتنا العربية، لا بد أن يشدد على مسألة الهوية، فالاختراق الثقافي هو اختراق للهوية أساساً. لنقل إذن إننا نقصد بـ «الثقافة» هنا: ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والابداعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء. وهكذا فـ «الثقافة العربية» التي نتحدث عنها هنا ليست مجرد أشباح في الماضي أو أوهام وأحلام للمستقبل، بل هي، بالعكس من ذلك، ما هي عليه اليوم في الحياة العامة للأمة العربية، أعني في العلاقات الاجتماعية والسلوك اليومي وفي النشاط العام، كما يعبر عنه في الصحافة والإذاعة والتلفزة وفي الحفلات والمناسبات، وبالمختص كما يكرسها التعليم والممارسة السياسية والتوظيف الأيديولوجي.

ومن أجل التعرف عن قرب على طبيعة هذا «المركب» ومكوناته، لا بد من التمييز فيه بين مستويين: مستوى الثقافة الجماهيرية ومستوى «الثقافة العالمة». الأول، يضم طريقة الحياة المادية والروحية التي تمنح لكل أمة خصوصيتها، فهي إذن معدن الهوية، وهي تمتد من طريقة اللبس والمأكّل والضحك... إلى مكونات الذاكرة الجماعية والخيال الاجتماعي والرأس المال الرمزي. أما الثاني فيضمّ مدونة المعارف والابداعات التي يستهلكها ويعيد انتاجها «العاملون» الفكريون في الأمة، من علماء وأدباء وفنانين وتقنيين... الخ. وهذا التمييز الذي يؤخذ به اليوم على نطاق عالمي ضروري بالنسبة إلى الثقافة العربية لعدة أسباب، منها، المسافة الكبيرة التي تفصل بين لغة الثقافة العالمة - الفصحى - وبين العاميات القطرية واللهجات المحلية، من جهة، وكون اللغة العالمة، من جهة أخرى، لغة قومية تخترق القطرية وتتجاوزها مما يجعل من الثقافة العربية العالمة ثقافة قومية لا قطرية. أضف إلى ذلك أن اللغة الفصحى تقترن في ذهن الجماهير العربية بـ «العلم» إذ ينظر إليها من داخل الثقافة الجماهيرية على أنها «العلم» «ذاته». هذا فضلاً عن كونها لغة القرآن، لغة الممارسة الدينية فكراً وعملاً، مما يضفي عليها قدسية خاصة ويجعلها أحد المقومات الأساسية للهوية الثقافية والحياة الروحية، إن لم تكن المقوم الأكبر والأهم. لنضيف أخيراً أن التمييز بين المستويين، الجماهيري والعالم، في الثقافة العربية ضروري في ما نحن بصدد، ذلك لأنه لا بد من التعرف على نوع الاختراق الذي يتعرض له كل منها وإلى نوع التجديد الذي تدعو الحاجة إليه على المستويين معاً لكي تتمكن الثقافة العربية ككل من امتلاك السلاح الصالح لمواجهة تحديات العصر.

وإذن فالواقع الثقافي العربي الراهن لا يمكن تحليله بطريقة تجعل في الإمكان

تبيان عناصره ومستوياته إلا بالنظر إليه من خلال المستويين المذكورين في إطار تداخلهما وتقاطعهما. لنبدأ أولاً بتحليل كل مستوى على حدة.

إذا نحن نظرنا إلى الثقافة العربية كما هي الآن بمستوييها، الجماهيري والعالم، من زاوية تحليلية نقدية فإن أول ما سيفرض نفسه علينا كمعطى واقعي عنيد هو تلك الثنائية التي تطبع مجالاتها المادية والروحية، ثنائية التقليدي والعصري. فعلى المستوى الجماهيري تتجسم هذه الثنائية في ذلك التمايز الواضح والعميق بين ثقافة البادية وثقافة المدينة. وتتميز الأولى التي تهيمن بين البدو وسكان القرى والأحياء الشعبية في المدن، تتميز بكونها ما زالت تحتفظ بطابعها التقليدي الوطني المنحدر من القرون الوسطى، وذلك في مجالات العلاقات الاجتماعية، كما في مجال السلوك الفردي أو مجال المظاهر الحضارية من مسكن وملبس ومأكل أو مجال الفكر والذهنية والقيم. أما الثانية ثقافة المدينة، فعلى العكس من هذا تماماً فقد ذهب التقليد بها للثقافة الغربية في مختلف مجالات الحياة المادية والمعنوية إلى حد يكاد ينمحي معه فيها أي أثر للثقافة الوطنية/ التقليدية، فالمظاهر والسلوك والعلاقات والذهنية والقيم والرؤى والاستشرافات... كلها أوروبية الطابع.

ولا يحتاج المرء للقيام بأبحاث ميدانية ليدرك عمق الهوة التي تفصل بين الثقافتين، بل يكفي مشاهدة بضعة أفلام مصرية، بعضها تجري وقائعها في الوسط القروي، وبعضها تدور حوادثه في الوسط البرجوازي الارستقراطي المدني، ليدرك أن الأمر يتعلق فعلاً بعالمين مختلفين تماماً: عالم «عصري» مخترق كلية تهيمن فيه «الحداثة» الغربية التي يجري تقليد أكثر مظاهرها تطوراً وعصرية تقليداً ينافس النموذج الأصل، كما في أوروبا وأمريكا، بل يسابقه ويتحداه. وعالم محافظ كلية جامد في قوالب قديمة تحتفظ بكل مقوماتها ومظاهرها، كما كانت منذ آلاف السنين، مما جعل الحياة فيها ذات بعد واحد، هو البعد المكاني الذي يمتص الزمان ليجعل منه إطاراً فارغاً، وديمومة مية جامدة.

ومثل الثقافة العالمة في ذلك مثل الثقافة الجماهيرية، فهي الأخرى ثقافتان: ثقافة علماء التراث، وثقافة النخبة العصرية. الأولى، تحكمها مرجعية عربية إسلامية قرووسطية بمفاهيمها وآلياتها ورؤيتها للعالم واستشرافاتها الماورائية، أما الثانية، فتتشدد انشداداً قوياً إلى المرجعية الأوروبية المطبوعة بطابع «الحداثة الغربية» التي تعني أول ما تعني القطيعة مع ثقافة الماضي، أي ماض كان، والتمسك بـ «العصر» ك لحظة حاضرة تكفي نفسها بنفسها. ومن هنا كانت أولى مظاهر الصراع في الثقافة العربية العالمة هو التنافر والتناوب وغياب التواصل والحوار بين مرجعيتين، إحداهما قديمة تنتمي إلى الماضي ولكنها وطنية تحمل معها مصداقيتها التاريخية، والثانية «حديثة» أجنبية الأصل

والمصدر، ولكنها تفرض نفسها كمرجعية عالمية، كحاضر ومستقبل للعالم كله.

وتتطابق ثنائية التقليدي والعصري في المستويين معاً، الجاهيري والعالم، لتكرس انشطاراً عمودياً في جسم الثقافة العربية ككل: الثقافة البدوية القروية ونخبها التقليدية «العالة» والثقافة المدنية العصرية ونخبها «المثقفة». الأولى، تعكس الاستقلال الثقافي على صورة جهود على التقليد ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد. والثانية، تجسم الاختراق الثقافي وقد اكتسح الساحة اكتساحاً ليتحول إلى ثقافة للاختراق، أعني الثقافة المبشرة به المكرسة له. ومما يزيد في حدة هذا الانشطار وخطورته على مستقبل الثقافة العربية أنه ذو أسس بنيوية تكرسه وتعيد انتاجه. فلثقافة الجمود على التقليد مؤسساتها التعليمية والاجتماعية والدينية التي تعيد انتاجها وتكرسها كثقافة لم تفقد مهمتها ولا جدواها ولا حاجة المجتمع إليها، تماماً مثلما أن لثقافة الاختراق مؤسساتها التعليمية والاقتصادية والاجتماعية والاعلامية الموسومة بـ «القطاع العصري» والمالكة زمام السلطة في المجتمع والدولة.

ونتيجة لهذا الانشطار العمودي يكتسي الصراع بين القديم والجديد في الوطن العربي - وهو صراع يؤسس التطور والتقدم في سائر المجتمعات ويتم على مستوى عمودي - صورة صراع أفقي بين مجتمعين، في كل منهما محظوظون ومهمشون، متعلمون وأميون... صراع بين مرجعيات وذهنيات ونخبات يكتسي في الطرف الراهن صورة صراع، بل حرب، بين «الأصولية» و«التغريب». وغني عن البيان القول إن صراعاً كهذا لا يمكن أن ينتهي إلى ما يتجاوزه ويلغيه، فهو ليس صراعاً بين طبقة أو فئة وأخرى خرجت من جوفها لتخلفها وتحل محلها، بل هو صراع تناحري يجمد الحركة في مواقع ثابتة يبحث عنها وراءه لا أمامه فيعمق الهوة ويفرّعها ويكرس التمزق والتشردم والهروب إلى وراء تارة وإلى أمام تارة أخرى، مما يفسح المجال للنعرات الإثنية والتعصب الطائفي والجهوي... كل ذلك على حساب الثقافة القومية، على حساب حاضرها ومشروع مستقبلها.

ومن دون شك فإن هذه الوضعية التي تعانيها الثقافة العربية اليوم وضعية الثنائية والانشطار اللذين أبرزناهما ليست طبيعية فيها ولا خاصة بها، فجميع الثقافات تعانيها بصورة أو بأخرى. وإذا كانت بعض الثقافات، كالثقافة العربية، أشد معاناة منها فذلك لظروف تاريخية طارئة، ظروف الاستعمار وما خلفه من بني وعلاقات تواصل الامبريالية العالمية تكريسها وتغذيتها من خلال ما تمارسه من هيمنة اقتصادية واختراق ثقافي جعل الاحتكاك مع الحضارة الحديثة يبقى منذ بدايته في القرن الماضي إلى اليوم احتكاكاً غير متكافئ، احتكاكاً حرص الغرب ويحرص دائماً على أن يمارس من خلاله هيمنة حضارية شاملة.

لقد غرس الاستعمار الأوروبي في البلدان التي حكمها بني «الحدائث» الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل فرضها من فوق بصورة «وحشية» خشنة سلطوية وركّزها في المناطق الحضرية خاصة خالقاً ثنائية حادة ليس بين البادية والمدينة وحسب، بل أيضاً بين مركز المدينة حيث أقام دولته وأسكن رجاله وجيشه وبين محيطها الذي خصصه لليد العاملة المحلية، التي يشغلها في معامله ومنشآته الاقتصادية، والقادمة من البادية. وهكذا انقسم المجتمع في البلدان المستعمرة إلى عالمين، عالم تقليدي وطني أصلي، وعالم حديث أوروبي مستورد لكل منها اقتصاده وسلطاته وتعليمه وثقافته.

ولم تغرّ حكومات الاستقلال من هذا الواقع شيئاً بل كرّسته تكريساً سواء حكمت باسم الشرعية التاريخية أو باسم الشرعية الثورية. وهكذا، فبينما حافظ بعضها على القطاع التقليدي، تارة باسم الأصالة وتارة باسم تنمية موارد السياحة، في الوقت نفسه الذي عملت على تركيز تبعية القطاع العصري لمراكز الهيمنة الخارجية باسم التحديث تارة، وباسم ضرورات التنمية تارة أخرى، عملت الأنظمة الثورية على تأميم القطاع العصري واتجهت بمجهوداتها في التنمية إلى الصناعة والتسليح مهمة القطاع الفلاحي إهمالاً أو معتدية على بناء من خلال «اصلاحات زراعية» بيروقراطية لم تحصد سوى الفشل، مما كانت نتيجته تدمير الفلاحة وتعميق الثنائية في جسم المجتمع.

أما الثقافة فبينما أهملتها أو همشتها حكومات خوفاً منها، فمارست عليها ضغوطاً ورقابة شديدة، عمدت حكومات أخرى إلى احتكارها وممارسة هيمنة الدولة عليها فجفت فيها منابع الإبداع وطغت الايديولوجيا على العلم، وفي كلتا الحالتين هيمنت السياسة على الثقافة.

على أن هيمنة «السياسي» على «الثقافي» ليست حدثاً طارئاً في العالم العربي الحديث. فمنذ القرن الماضي، ومع بدء «اليقظة العربية الحديثة» شهد العالم العربي تهميش «الثقافي» لصالح «السياسي». ففي حقبة الاستعمار حرص المحتل الأجنبي على ممارسة السياسة في كل مجال بما يوطد حكمه وسلطته. ففي مجال الثقافة لم يكن يهيمه من النظام التعليمي الحديث الذي غرسه في المدن الكبرى خاصة سوى شيء واحد، هو تكوين «نخبة» من المتعلمين من أبناء البلد يكونون له وسطاء مع الشعب في الإدارة أو عمالاً مَهرة في المعامل، وفي الغالب كان يختار هؤلاء من أبناء البادية، وأولئك من أبناء الارستقراطية المدنية التقليدية التي سبق لها أن احتكت بالحضارة الأوروبية الحديثة عن طريق التجارة والبعثات التعليمية والتبشيرية. أما الحركة الوطنية التي قاومت الاستعمار فلم يكن بإمكانها أن تولي الثقافة من الاهتمام أكثر مما فعلت. لقد كان اهتمامها بالثقافة مركزاً على تكوين أطر وطنية متعلمة، وهو ما كرّس أولوية

السياسي على الثقافي في الحقل الوطني أيضاً. ذلك ما فعلته حكومات الاستقلال بدورها، سواء المحافظة منها أو «الثورية». لقد اختارت هي الأخرى - أو اضطرت، لا فرق - اعطاء الأولوية للسياسة على الثقافة ليس فقط لكون السياسيين عموماً ينزعجون من المثقفين، خصوصاً عندما تكون أنظمة الحكم تفتقد إلى الشرعية الديمقراطية، بل أيضاً لأن الوضع الدولي الذي كان سائداً كان محكوماً بالصراع الايديولوجي بين الغرب الرأسمالي والمعسكر الشيوعي، وهو صراع كانت له امتدادات مباشرة في جميع الأقطار، مما جعل الايديولوجيا تهيمن على الثقافة، مكرسة أولوية السياسي على الثقافي كقاعدة عامة.

إذا كان لنا أن نستخلص نتيجة عامة واحدة من التحليل الذي قدمناه، سواء منه الجانب الذي تناول الوضع الثقافي الدولي أو الفقرات التي تناولت واقع الثقافة العربية في الظرف الراهن، فإننا لن نتردد في القول إن الحاجة تدعو اليوم في الوطن العربي أكثر من أي وقت مضى إلى الاهتمام الزائد، المتواصل المتنامي، بالجانب الثقافي من حياة المجتمع. ونقطة البدء في ذلك يجب أن تكون تحرير الثقافة من السياسة. لقد هيمنت السياسة على الثقافة في معظم الأقطار العربية، فكانت النتيجة ما نراه من انحدار مستوى التعليم وانتشار الأمية، أمية القراءة والكتابة، وأمية الفكر والثقافة، واتساع الهوة بين «التقليدي» و«العصري» في مختلف مجالات الحياة العربية، وأخيراً وليس آخراً سيادة القوالب الايديولوجية الجاهزة، التراثية والحدائية معاً، على الفكر العلمي النقدي. وبعبارة واحدة لقد سادت السياسة على الثقافة فقتلتها، وهذا ما يحصل دائماً، في كل زمان ومكان. فالسياسة سلطة والثقافة حرية. والسلطة تقتل الحرية، تكبلها وتلغيها.

على أن رفع يد السياسة عن الثقافة لا يعني ترك الأمور تجري على غير هدى، لا يعني ترك المجال الثقافي يتحرك بدون استراتيجية. إن الوضع الثقافي الدولي الذي يتميز، كما شرحنا آنفاً، بطغيان الامبريالية الثقافية التي تمارسها القوى المالكة لوسائل الاتصال السمعي والبصري، والتي تركز السلوكية الاستهلاكية والتبعية الفكرية وتعمل بتخطيط وإصرار على ضرب الثقافات القومية، معدن الهوية والخصوصية، وشن حرب حضارية عليها، من جهة، ثم إن الواقع الثقافي العربي الذي يعاني كما بينا ثنائية حادة بين ما هو تقليدي وما هو عصري على جميع مستويات الفكر والثقافة، من جهة أخرى، ثنائية تزداد تفاقماً مع الأيام لتتركس في المجتمع العربي، مشرقاً ومغرباً، انشطاراً خطيراً وقطيعة فظة بين القديم التليد والجديد الحديث تحولت في بعض الأقطار العربية إلى حرب أهلية بين طرفين يرفع أحدهما شعار «الأصالة»، وهم الأصوليون، بينما يلوح الآخر براية «الحداثة». كل ذلك يفرض اليوم، أكثر من أي وقت مضى، تبني استراتيجية ثقافية، عربية اسلامية، ذات أبعاد ثلاثة:

- بعد سياسي، قوامه تحرير الثقافة من السياسة، وذلك برفع جميع القيود عن حرية التعبير التي بدونها لا تفكير ولا حوار ولا إبداع. إن الاستقلال الثقافي يبدأ من استقلال الفكر، وليس هناك من بديل للفكر المستقل غير التبعية للغير أو الجمود على التقليد.

- بعد اقتصادي، اجتماعي، قوامه تنمية وطنية مستقلة من جملة ركائزها:

١ - اعطاء الأولوية لتلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية في اتجاه العمل على التقليل، إلى أقصى حد ممكن، من الهوة التي تفصل بين حياة البادية والأحياء الشعبية في المدن وبين الحياة التي تمارسها في الأحياء العصرية الارستقراطية في المدن نخبة من المحظوظين تنفصل كل يوم أكثر من ذي قبل عن جسم المجتمع.

٢ - سلوك استراتيجية للتحديث تجعل التجديد، في كافة المجالات، الاقتصادية منها والاجتماعية والثقافية، ينبثق من داخل الوضع القائم فيحرك السواكن ويزرع الحياة في الأعماق، بدلاً من فرضه من الخارج ومن فوق فلا يمس إلا السطح والقشور.

٣ - التفتح بدل الانفتاح - الذي هو انفعال لا فعل - على المكتسبات ذات الطابع العلمي والانساني في الحضارة الحديثة في إطار بناء العلاقات مع الغرب على أساس توازن المصالح.

- بعد ثقافي، قوامه بناء بيداغوجية التعليم بكافة مستوياته وتخصصاته على إقصاء الايديولوجيا من عالم المعرفة وإشاعة الروح النقدية مكانها من جهة، وتعزيز الوحدة الثقافية من جهة أخرى، وذلك برفع القيود عن «السيولة الثقافية» بين الأقطار العربية سواء في شكلها الاعلامي الصحفي والسمعي - البصري أو في صورتها الأكاديمية التي تتم عبر الكتاب والمجلة وتبادل الأساتذة والطلاب وإقامة معاهد مشتركة للبحث العلمي مع تدعيم النشرات العلمية والأعمال التنويرية داخل الثقافة العربية الاسلامية.

ويبقى السؤال التقليدي مطروحاً: من يعلّق الجرس؟ ذلك أن تطبيق استراتيجية كهذه يتطلب من جهة قيادات متوّرة تعمل في جو من الديمقراطية الحق، ويتطلب من جهة أخرى حداً أدنى من التضامن العربي على كافة الصُّعد. ودون التأكيد مرة أخرى أن الديمقراطية هي اليوم ضرورة وجودية على الصعيدين القطري والقومي بمثل ما هي الوحدة اليوم مطلب تاريخي على صعيد القطر الواحد (الوحدة الوطنية) وعلى صعيد الوطن العربي (لنقل فقط الشراكة العربية العميقة المتنامية)،

دون التأكيد، مرة أخرى، على هاتين الحقيقتين اللتين تفرضان نفسيهما فرضاً، فإن نقطة البدء في كل استراتيجية ثقافية لا بد وأن تنطلق من الثقافة نفسها. ذلك أنه لا رجال السياسة ولا رجال الاقتصاد والأعمال بقادرين - حتى ولو فرضنا أنهم راغبون - على أن ينوبوا عن المثقفين، لا في تخطيط استراتيجية ثقافية، ولا في تنفيذها. إن دور المثقفين هنا أولي وقبلي: هم الذين عليهم أن يبلوروا مشروعاً ثقافياً، لا بل حضارياً، وهم الذين تقع على عاتقهم مهمة التبشير به والنضال من أجله حتى ينتظم حوله فكر الأمة جمعاء.

هنا، وفي هذه النقطة بالذات يبدو كم هو ضروري اليوم إعطاء الأولوية لـ «الثقافي» على «السياسي» ويتضح بشكل لا لبس فيه المعنى الذي يجب أن يعطى لهذه المقولة. إن أولوية «الثقافي» على «السياسي» في هذا السياق لا تعني إحلال المثقفين محل الساسة ولا التأملات الثقافية والمشاكل الفكرية المحض محل الممارسة السياسية والشواغل الظرفية. كلا، إن أولوية «الثقافي» على «السياسي» تعني في السياق الذي نتحرك فيه، قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات بما في ذلك الطبقة المسيرة نفسها، أو قسم منها على الأقل، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل: كالحاجة إلى تنمية مستقلة في إطار تكامل اقتصادي عربي جهوي وقومي، والحاجة إلى اقرار ديمقراطية حقيقية تكون هي وحدها مصدر الشرعية لممارسة سلطة الحكم على الصعيد القطري ولبناء العلاقات والارتباطات الوحدوية على الصعيد العربي العام، والحاجة أخيراً، وليس آخراً، إلى «الاستقلال الثقافي» الذي يعني عدم التبعية بالوقوف في وجه ثقافة الاختراق، وعدم الانغلاق بالفتح على مكتسبات الحضارة الحديثة، وعدم الاستلاب في مظاهر الحداثة الغربية باعتماد استراتيجية التجديد من الداخل.

وغني عن البيان القول إن هذه الحاجات / الأهداف أصبحت الآن بمثابة شرط الوجود لأية نهضة وتقدم، سواء على الصعيد القطري أم على المستوى القومي.

إنها أهداف تاريخية تتطلب قيام كتلة تاريخية تتولى تحقيقها، لأنها أهداف لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو جماعة أو حزب بمفردها القيام بها في قطرها ولا أية دولة ولا مجموعة من الأقطار العربية الانفراد بأعبائها وتحمل تبعاتها على مستوى الوطن العربي كله. مطلوب إذن قيام كتلة تاريخية بين فئات المجتمع على الصعيد القطري وبين جميع الأقطار العربية على الصعيد القومي، كتلة ترتبط لا بالمشاريع الايديولوجية التي تضعها أمامها الفئات المتصارعة المتناحرة، جماعات أو أحزاباً كانت أو دولاً وتكتلات، بل تنطلق من الحاجات / الأهداف التي ذكرنا، والتي قلنا عنها إنها اليوم تشكل شرط الوجود لأي مشروع مستقبلي في النهضة والتقدم.

لنختم إذن بإضافة هذا البعد الجديد لمفهوم «الاستقلال الثقافي»، كما هو مطلوب اليوم في الوطن العربي، البعد الذي يجعل منه ليس مواجهة الاختراق الآتي من الخارج وحسب، بل أيضاً التحرر من الأوهام الايديولوجية في الداخل، وفي مقدمتها اعتقاد هذه الفئة أو تلك من فئات المجتمع قدرتها على القيام بمفردها بالمهام المطروحة قطعياً، واعتقاد هذه الدولة أو تلك قدرتها بمفردها على انجاز المهام المطروحة قومياً.

الاستقلال الثقافي ليس مواجهة الآخر وحسب، بل هو أيضاً مواجهة الأنا، أنانياتها وأوهامها.

٢- الوَحْدَةُ والتَّحَدِّي :

مُلاحَظَاتٌ حَوْلَ بَعْضِ قَضَايَا الثَّقَافَةِ العَرَبِيَّةِ

سَعْدُون حَمَارِي(*)

- ١ -

في البدء، لا بد من سؤال ما الثقافة؟ فالتعريف في موضوع الثقافة مهم، ليس لسبب تنظيمي فقط، بل لتعلقه بمضمون ما سيرد في هذا المقال.

للثقافة عدد من المفاهيم المتداولة، وأولها المفهوم الوارد إلينا عبر الترجمة من لغات أخرى. فالثقافة قد تعني الآداب والفنون، كما قد تعني في مفهوم متداول التراث الشعبي، بكل ما فيه من صناعات يدوية وطرّاز البناء وأصناف الطعام واللباس والعادات الشعبية. إلّا أن هذه المفاهيم تبقى محدودة، ولا تنطبق تماماً على حدود ما يمكن أن ندعوه بالثقافة. فالآداب والفنون بمختلف فروعها تقع ضمن الثقافة، ولكنها ليست كل الثقافة. كما أن التراث الشعبي مهما تعددت أشكاله، وإن كان يدخل ضمن الثقافة إلّا أنه ليس كل ما ينطوي عليه المفهوم. فالثقافة تشمل كل ذلك، إلّا أنها مفهوم أوسع. فالعلوم وجميع أصناف المعرفة وفروعها بما فيها الفلسفة تقع ضمن مفهوم الثقافة، كما أن العقائد مهما كانت دينية أو سياسية هي مما تشملته الثقافة أيضاً. وبذلك يتضح أن الثقافة تعني في الحقيقة جميع معارف الإنسان سواء كانت تلك المعارف تتعلق بالطبيعة أم بالمجتمع، وسواء أكانت معارف يتناولها المختصون وأصحاب الفكر أم كانت شعبية بسيطة في متناول عامة الناس. إنها جميع معارف الإنسان في مختلف المجالات وعلى مختلف المستويات، لذلك فإنها تعني الفكر بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معنى. فالفكر كما هو معروف لا يقتصر على جانب دون آخر. فكل ما يتناوله تفكير الإنسان هو في عداد الفكر، سواء أكان ذلك

(*) عضو المجمع العلمي العراقي.

في هذا المجال أم في ذاك، وسواءً كان مما يهتم به من ندعوهم بالمتقنين أم مما يتداوله عامة الناس. فالإنسان لديه ملكة التفكير، وهو عن طريق هذه الملكة ينظر في جميع الأمور التي تحيط به. وللإنسان أيضاً ضمير هو ميله المثالي للأحسن والأفضل الذي يدفعه إلى التفكير في شؤون الحياة من مختلف الوجوه، وهو بكل ذلك مخلوق مفكر، وكل ما ينتج من عملية التفكير هذه، بغض النظر عن الدوافع، وبغض النظر عن موضوع التفكير ومستوى من يفكر، هو ما يكون الثقافة.

ان المفهوم الشائع يدلّ أحياناً على هذا الفهم الواسع للثقافة، لذلك كان هناك ما يدعى بالثقافة الجامعية، وما يدعى بالثقافة الشعبية. كما أن الفهم المتداول لمعنى المثقف هو الملم بصنوف المعرفة كما ونوعاً. وعلى العموم فالمثقف واسع الاطلاع، وتزداد صفة الثقافة للفرد باتساع دائرة اطلاعه ومعرفته وتناوله بالتفكير مختلف صنوف المعرفة.

وبناء على ذلك فالثقافة العربية تعني جميع المعارف وما أنتجه الفكر العربي في مختلف المجالات في الماضي والحاضر، ويعني ذلك أن الثقافة العربية تعني الفكر العربي كما هو موجود الآن. والموجود الآن يتكوّن من روافد عديدة، كما أنه في حالة تفاعل، والقول إنه يتكوّن من روافد عديدة يعني أنه يشمل الماضي بكل ما فيه. والقول إنه في حالة تفاعل يعني صفته الحالية، أي تفاعله داخلياً، أي تفاعل تياراته مهما كانت صفة ذلك التفاعل، سواء أكان تلاؤماً أم تكاملاً أم تناقضاً. والتفاعل يعني أيضاً الاتصال بالعصر والاحتكاك بالفكر العالمي الذي يحيطه مهما كانت صفة ذلك التفاعل، سواء أكان تأثيراً أم تأثراً، تلاؤماً أم تناقضاً. المهم هو التأكيد أن الثقافة لا تعني الماضي فقط، ولا تعني الحاضر فقط، بل تعني الماضي والحاضر في الوقت نفسه.

وبكلمات موجزة، انها تعني الفكر العربي كما هو موجود الآن، بصلته بالماضي وبتفاعله الحاضر مع نفسه ومع فكر العالم المحيط.

- ٢ -

عند البحث في عوامل التوحيد في الثقافة العربية، لا بد من الرجوع إلى الماضي لتحديد مرحلة البداية. إن لماضي الثقافة العربية جذوراً تمتد في الحضارات القديمة التي نشأت في محيط الجزيرة العربية، من الهلال الخصيب إلى وادي النيل، حيث قامت تلك الحضارات أساساً نتيجة الهجرة من قلب الجزيرة العربية بسبب عوامل عديدة، من أهمها: المعيشة. لذلك فالثقافة العربية من حيث المحتوى ومن حيث اللغة لا يمكن الجزم انها تبدأ كلياً من مرحلة الجاهلية، بل إن جذورها تمتد إلى تلك الحضارات. إلا أننا، لسبب عملي يتعلّق بالمجال المتوفّر لهذا المقال، لا نستطيع تناول

هذا الجانب، بل الاقتصار على مرحلة الجاهلية التي هي أكثر وضوحاً في علاقتها بالموضوع.

للثقافة العربية، كما لكل ثقافة أخرى، محور رئيسي يدور حوله التفكير، هو العمود الفقري للمثل العليا التي يحترمها الناس ويتمسكون بها، وهو ما يسمى في لغة الفكر الفلسفي مرجع القيم التي هي في النهاية مجموع المسائل المتعلقة بما هو صواب أو خطأ، وما هو حق أو باطل... إلخ. وعندما يكون المحور الذي تدور حوله الثقافة وتتفرع منه مشاغلها الفكرية واهتماماتها في نواحي المعرفة ثابتاً خلال العصور، فإنه يفعل مفعوله كعامل توحيد لتلك الثقافة. وليس المقصود بالثبات عدم التغيير المطلق أي الجمود، بل المقصود الثبات مع التفاعل مع المحيط والجديد. فإذا كان المحور متفاعلاً، يستقبل ويبث، يأخذ ويعطي مع المحيط ومع الجديد إلا أنه في كل ذلك يبقى بجوهره ثابتاً. عندها يكون ذلك المحور عامل توحيد بالمعنى الذي نقصده. فهل يتوفر في الثقافة العربية هذا المحور الثابت خلال التاريخ، أي منذ الجاهلية حتى اليوم؟ المجتمع الجاهلي مجتمع الصحراء والفقر المادي وغياب الدولة تقريباً، وشيوع نظام القبيلة والحياة الفردية وتلك صفات نعرفها عن تلك المرحلة. والذي يلاحظ أن ذلك المجتمع، بالرغم من الظروف القاسية المذكورة، كان متعلقاً بمثل عليا كانت محور الحياة فيه، وتشكل معياراً للقيم عنده. إن بعض من بحث في صفات المجتمع الجاهلي استنتج أن المثل العليا التي كانت سائدة فيه، كالشجاعة والكرم والمروءة ونصرة المظلوم والتعلق بالحق كانت نتيجة الظروف الصحراوية التي كانت سائدة، الأمر الذي يعني ضمناً أنها تعود إلى الظروف المحيطة وليس لخاصية الإنسان. إن هذا التفسير المادي بمعنى من المعاني لدوافع القيم الروحية، إن هو إلا تفسير لا يصمد للبحث العقلي المحايد البعيد عن المواقف المسبقة. فعلى سبيل المثال: هل الفقر الذي كان يطبع حياة الصحراء في الجاهلية هو سبب الكرم الذي عُرف عن عرب الجاهلية؟ إنني أرى أن الفقر بحد ذاته يؤدي منطقياً إلى البخل وليس إلى الكرم. فالفقر عندما يكون كريماً لا يكون كذلك إلا لصفة شخصية تعود إليه وتتعلق بموازن القيم عنده، وليس تصرفاً تمليه حالة الفقر الذي هو فيه.

إن وضعية الفقير يجب أن تُملئ عليه أن يكون بخيلاً، إذ البخل هو وسيلة الدفاع عن النفس ضد الفقر لا الكرم. فالدافع إذن ليس الفقر، فلو كان الفقر هو الدافع لكان التصرف المنتظر هو البخل والتقتير، لذلك نجد العربي في الجاهلية يحاول معالجة الفقر عن طريق انقاص العدد (وأد البنات)، وليس عن طريق البخل.

ثم إن مجتمعاً قَبلياً ليس فيه مؤسسة الدولة ويفتقد بالتالي إلى الأمن والاستقرار، كيف ينتظر منه منطقياً أن يكون مجتمع الشجاعة إذا لم يكن يحترم مثلاً علياً تدفعه إلى

مقاومة الاعتداء؟ فالإنسان عندما يواجه العدوان من الغير، إما أن يتكيف للظرف محافظةً على البقاء عن طريق الاستسلام والخنوع، ويكون تصرفه - بذلك - استجابةً مادية للظروف، وإما أن يقاوم عن طريق الشجاعة، وتكون بذلك مقاومة الظروف الجائرة انسجاماً مع مثل أعلى هو الدفاع عما هو عدل. إذن فالشجاعة عند عربي الجاهلية مبدأ مثالي حيث يغيب الأمن. وهكذا تكون الشجاعة ليس تكيفاً فسيولوجياً للظروف، بل موقفاً حافزه التعلق بمثل عليا. أمام الإنسان المهدد طريقان، فهو إما أن يختار المحافظة على البقاء عن طريق التكيف، أي الخضوع، وإما أن يختار الدفاع عن العدل عن طريق المقاومة، وبذلك تكون الشجاعة في مجتمع يفتقد الأمن تعبيراً عن مثل أعلى، وليس محافظةً على البقاء. إن الذي يفحص المجتمع الجاهلي من خلال أدبه شعراً ونثراً يخرج بخلاصة، هي أن المثل العليا كانت محور الحياة فيه؛ فأمرؤ القيس يتحول من حالٍ إلى حالٍ، يقبل فيها الموت من أجل موقف معنوي، وعمرو بن كلثوم يجعل من الأنفة ومقاومة الإهانة موضوعاً لمعلقته، وعروة بن الورد يؤكد في ما قام به على قيم العدل وإنصاف الفقراء الضعفاء. وهكذا تكون قيم الكرم والشجاعة والمروءة والعدالة والشرف أساساً لذلك المجتمع الذي طبعت حياته الثقافية، ولا سيما الشعر.

ولم تكن تلك القيم من صنع الظروف المادية المحيطة، بل تتعلق بصفات الإنسان التي ظهرت على الرغم من الظروف، وعملت في حالات كثيرة كوسيلة لمقاومة تلك الظروف. إن تفاصيل الحياة في المجتمع الجاهلي تدل على صفة عامة غالبية فيه، هي تعلق الإنسان بالاعتبارات المعنوية التي كانت تأتي في مقدمة ما يفضله، وتنازل الأولوية في تصرفه اليومي، ويخطيء من يحكم على المجتمع الجاهلي بأنه مجتمع مادي بسبب الفقر وقساوة الظروف؛ فقد كان على العكس من ذلك، مجتمعاً تحتل القيم المعنوية المقام الأول في سلم القيم التي يحترمها ويلتزم بها.

ويلاحظ أيضاً أن مجتمع الجاهلية كان متداخلاً مع عهد ظهور الإسلام، وليس حقبة مفصولة عنه. فالحياة الروحية التي نشرها الإسلام كانت ذات جذور، وتمتد في المرحلة التي سبقت ظهوره، فكان هناك الموحدون وإشارات التنبؤ بدين جديد، كما في خطبة قس بن ساعدة الأيادي. كما يُلاحظ أن الرسول الكريم قد مجّد القيم المعنوية السامية التي كانت في الجاهلية، وأثنى على من عرفوا بها في قوله «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وعندما أتى الإسلام، اكتمل البناء الروحي وأصبحت المثل العليا التي أتى بها الإسلام العمود الفقري للثقافة العربية، فاهزة الروحية التي أحدثها الإسلام قد أدّت إلى حصول تغيير جذري في شخصية الإنسان، وكانت تلك الهزة هي مصدر الحماسة

والاندفاع الأول الذي فاض في ما بعد بشكل نهضة واسعة أساسها الإيمان بالله الواحد واتباع أخلاق الإسلام والتعلق بمثله العليا. وهكذا احتلت القيم الروحية التي نشرها الإسلام المكان الأول في الحياة، مما كان له أبعد الأثر في الحياة الثقافية. وما أن توطد الدين الجديد واستقرت دولته حتى اتجه الفكر إلى مجال البحث في أصول الدين فظهرت علوم الدين متمثلة بالفقه بمختلف فروع كضابط ثقافي للدين الجديد الذي طبع الحياة ومعها الثقافة. ومنذ ذلك الوقت وحتى اليوم بقي الإسلام قيماً روحية ومثلاً علياً هو المهيمن الأول على حياة المجتمع والمحرك الأول للثقافة.

ثمة ملاحظات لا بد من إيرادها في مجال أثر الدين الإسلامي في تفكير الإنسان العربي. يلاحظ أن الإسلام لم يقتصر على الجانب الروحي، أي تحديد المثل العليا لحياة الإنسان، بل امتد إلى تنظيم حياته الدنيوية، وبذلك كان أكثر شمولاً وأوسع دائرة، ويتبع ذلك أن أثر الدين قد امتد إلى دائرة واسعة من حياة الإنسان فهو حاضراً معه يومياً، ليس في شؤون القيم العليا بل في تفاصيل ما يعمل يومياً في ما ندعوه بالأحوال الشخصية. ويعني ذلك أن تأثير الدين في تفكير الإنسان المسلم أكبر وأشمل، ويتبع ذلك تأثيره في الثقافة. فالثقافة هي نتاج التفكير، لذلك كان لحياة الإنسان المسلم عادات وتقاليد تطبع حياته اليومية ونابعة من عقيدته الدينية.

الأمر الآخر الذي يُلاحظ هو أن المجتمع الإسلامي الذي تطبعه تقاليد وعادات نابعة من الدين تسوده ثقافة الإسلام بكل ما تنطوي عليه من قيم ومثل عليا، أقول إن الفرد في هذا المجتمع متأثر بثقافة الإسلام بغض النظر عن مدى مراعاته الطقوس الدينية. لذلك، الثقافة الإسلامية لا يقتصر أثرها في الذين يمارسون الطقوس بل في مجموع المجتمع.

إن وحدة الثقافة من حيث المحتوى تتجلى في المثل العليا التي سادت المجتمع الإسلامي والتي تمتد جذورها إلى ما قبل الإسلام، وعندما أتى الإسلام ترسخت وسادت الحياة الفكرية في المجتمع الجديد وامتدت إلى وقتنا الحاضر. فالمجتمع العربي اليوم على الرغم من التجزئة السياسية وتباين بعض الظروف التي تعاقبت على هذا القطر أو ذاك. أو هذه المنطقة أو تلك، بقي مجتمعاً ذا ثقافة موحدة من حيث المحتوى، فهو مجتمع تتقدم فيه القيم الروحية على ما سواها، وتطبع حياته اليومية بوعي ودون وعي، وسواء أكان الفرد ملتزماً بالطقوس أم غير ملتزم. إن الروح التي أشاعها الإسلام والتي تبلورت بتقاليد وعادات وأثرت في الحياة اليومية قد مدّت أثرها حتى على غير المسلمين من مسيحيي البلدان العربية في مصر والهند والحبشة. ويتجلى عامل التوحيد هذا في أن الفكر العربي كان دوماً مشدوداً إلى المثل العليا، وهي إحقاق الحق وتحقيق العدالة وخير الإنسان، فقد كانت المثل العليا دوماً هي

الحافظ المحرك للثقافة العربية بمختلف مراحل تطورها، الأمر الذي جعل هدف الثقافة يتجه إلى تغيير نوعية الانسان، أي أخلاقه، بما ينسجم مع المثل العليا. فالقرآن الكريم أكبر كتب الثقافة العربية، والحديث النبوي وما صدر عن الصحابة من أقوال ونصوص فكرية قد أكدت على إصلاح الجانب الروحي في الانسان حتى أتت علوم الدين ففصلت في شرح تعاليم الإسلام وأحكامه، وفسّرت النصوص وحوّلت الأفكار إلى علم قائم بذاته، وبقيت علوم الدين محور الثقافة، واستمرت فكرة التوحيد والتدليل على وجود الخالق الواحد حافزاً للفكر والمادة الرئيسية للثقافة.

لقد كان ذلك في عصر صدر الإسلام وعصر النهضة الثقافية، كما كان في عهد الانحطاط الذي أعقب ذلك بعد سقوط بغداد. وعندما بدأت النهضة العربية الحديثة نشطت الثقافة العربية بفعل الحافظ الأخلاقي وتأثير المثل العليا، فكانت الدعوة إلى الاستقلال والسعي من أجل التجديد والنهضة والإصلاح؛ فقد كان قادة الدعوة إلى النهضة العربية الحديثة إما من وسط الثقافة الإسلامية، أو من المتأثرين بالمثل العليا التي أكدت. وهكذا نلاحظ أن الدعوة إلى القومية العربية الحديثة المتسمة بالتقدم والانفتاح على العصر ذات جذور أخلاقية. والذي يُراجع الكتابات التي تدعو إلى الاشتراكية العربية يجد أن الأساس الفكري للاشتراكية العربية لا يقوم على فلسفة شمولية للكون والانسان، كما هو الحال في الماركسية، بل على أساس أخلاقي هو أن العدالة الاجتماعية كقيمة مرغوبة عميقة الجذور في الإسلام وفي عموم التفكير العربي، فالاشتراكية ليست نظاماً لإشباع الجائع باعتبار ذلك هدفاً بحد ذاته، بل لإطلاق ما يكمن فيه من طاقات الانتاج والابداع. فإشباع الجوع، وتأمين الحاجات المادية، وضمان حدّ لائق من المعيشة، لا يقصد بحد ذاته من أجل تحرير الانسان من ربقة الحاجات المادية بل ليرتفع إلى مستوى الإبداع الروحي والتمسك بالمثل العليا.

ونلاحظ أيضاً أن القومية العربية كدعوة إلى توحيد العرب في دولة واحدة وتحريرهم داخلياً وخارجياً، لم يكن دافعها عصبية مهما كان مصدرها أو نوعها، بل هي في جذورها ودوافعها أخلاقية أيضاً. فالقومة العربية إنسانية بمعنى احترام الانسان العربي وغير العربي، فهي ضد الاستعمار أينما يكون، وضد الاضطهاد أينما يكون، ومع تحرير الشعوب المضطهدة. حقاً لقد كانت الحركة القومية العربية منذ نشأتها الأولى ومن خلال تطورها في اتجاه الانسانية فكراً وسياسياً، وكان هدف النظام الذي تدعو إليه الاشتراكية والديمقراطية والحرية والتقدم متجهاً نحو تحرير طاقات الانسان من القيود وتطوير إمكاناته للخلق والإبداع وبناء حياة روحية سامية تسودها الحرية والتسامح والوئام الاجتماعي واحترام قيمة الانسان. وبذلك كانت الحركة القومية منسجمة مع الاتجاه العام للثقافة العربية ونابعة من الواقع العربي. وهذا هو معنى الكلام على أصالة الحركة القومية وانبثاقها من النسغ المتصل في تاريخ الثقافة العربية.

إنه التعلّق بالمثل العليا والاهتمام بالجانب المثالي في الإنسان. لذا، فالقومية العربية لم تكن بحاجة إلى نظرية كما هو الحال في الماركسية، لأنها - كفكرة - تعتمد على شعور الفرد العربي، أما النظرية فهي بناء تحتاجه من أجل تكوين النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يتمخض عن الشعور القومي. القومية شعور وتحسس يظهر في الفرد العربي بصورة تلقائية بازدياد الوعي والتشبع بالثقافة العربية الموروثة. وبالمعنى نفسه نلاحظ الصلة الوثيقة بين العروبة والإسلام. منذ بدايات حركة القومية العربية الحديثة في بداية الأربعينيات اعتبرت العروبة جسماً روحه الإسلام وتمّ التأكيد على الجانب الروحي في تلك العلاقة، فالقومية العربية الحديثة في جوهرها تجديد للروح نفسها، روح الثورة على التخلف الذي أصاب العرب قديماً وحديثاً، وإن العروبة والإسلام من حيث الجوهر شيء واحد، أي من حيث التأكيد على المثل العليا والجانب المثالي في الإنسان. وكما أدّى الإسلام إلى النهضة العربية، فإن القومية العربية الحديثة الآن يحفزها الحافز نفسه لبناء نهضة جديدة. وهكذا تواصل تيار الحركة القومية مع التراث متصلًا بروح الأمة ومنسجماً مع ثقافتها وليس تأثراً بالقومية الأوروبية كما يظن البعض. وبذا كان التعلّق بالمثل العليا والاهتمام بالجانب الروحي هو العامل الموحد في الثقافة العربية، وهو الحافز لمجمل التفكير السياسي العربي الحديث المتمثل بالاتجاه القومي التقدمي.

- ٣ -

في المجال الديني هناك ملاحظات تلقي المزيد من الضوء على الأطروحة التي نحن بصدددها، ألا وهي أن محتوى الثقافة العربية هو الاهتمام بالمثل العليا والتأكيد على الجانب الروحي في الإنسان. وكمدخل إلى تلك الملاحظات، لا بد من جلب الانتباه إلى الحقيقة التاريخية الجغرافية، وهي أن المنطقة العربية كانت هي المكان الذي نشأت فيه كل الأديان السماوية. ولا يعقل أن يكون ذلك مصادفة، هو أمر له أسبابه، كما له مغزاه، فالدين كان المهيمن على الحياة ويشكّل الظاهرة الكبرى المؤثرة في ثقافة الإنسان في المنطقة العربية منذ أقدم العصور، ولا سيما من بداية ظهور الأديان السماوية. وإذا أخذنا ظهور المسيحية التي سبقت الإسلام بأكثر من ستة قرون كان ذلك متلائماً تقريباً مع المرحلة الزمنية التي اخترناها لأسباب عملية لتتبع معالم الثقافة العربية، ألا وهي مرحلة الجاهلية. تشترك المسيحية مع الإسلام في أن كلا من الديانتين تؤكد على الحياة الروحية والجانب المثالي في حياة الإنسان. المسيحية تؤكد على الحياة الآخرة وتعتبر الحياة الدنيا ممراً للحياة الأخرى التي هي المقصود النهائي، وكذلك الإسلام. وإذا كان الإسلام يبدى اهتماماً أكبر للحياة الحاضرة ويوازن بينها وبين الحياة الآخرة «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً وإعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»، فقد جاء ذلك لأسباب عملية هي الموازنة والاهتمام بالواقع، إلا أن الإسلام وهو يوازن

بين الحياتين يؤكد أيضاً أن الحياة الدينية نفسها يجب أن تكون مبنية على المثل العليا، كما أنه يعتبر ذلك هو المدخل الصحيح إلى الحياة الآخرة. إذن فاهتمام الإسلام بالحياة الدنيا لا يغير من الفكرة التي نحن بصددتها شيئاً، إذ إن الفكرة نفسها موجودة: التأكيد على الجانب الروحي في حياة الانسان.

وهناك مسألة أخرى تصلح للتنويه والمقارنة بين الإسلام والمسيحية، فالمسيحية تؤكد السلام هدفاً ووسيلة للتغلب على الشر وتقويم الحياة، والإسلام يؤكد السلام على أنه يرى الحياة بمنظار أكثر واقعية. فالشر عندما يمكن التغلب عليه بالسلام فذلك أمر جيد ومرغوب، أما عندما لا يستطيع السلام تحقيق ذلك، فلا بد من مقابلة قوة الشر بقوة الخير، وهكذا كان أسلوب الإسلام في بناء الحياة الجديدة. ولكن هذه النظرية هي الأخرى لا تغيّر من الموضوع شيئاً، فالهدف يبقى واحداً هو انتصار المثل العليا وتحقيق إرادة الخير مرة بالسلم، إن أمكن ذلك، ومرة بقوة الحق إن لم يمكن ذلك. إن اهتمام الإسلام بالحياة الدنيا ونظرته الواقعية في مجابهة الشر وكيفية التغلب عليه لا يغير من جوهر الأمر شيئاً، إذ يبقى الجانب المثالي والحياة الروحية هي الهدف النهائي والمحور الذي يدور حوله التفكير العربي الإسلامي. فالإسلام ومن قبله المسيحية قد طبعا الحياة الثقافية العربية بهذا الطابع، فترسخ الاهتمام بالمثل العليا والحياة الروحية عند الفرد العربي خلال كل المرحلة التي نحن بصددتها حتى الوقت الحاضر. والفرد العربي اليوم، بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه، وبغض النظر عما إذا كان ملتزماً بممارسة الطقوس، يميل في تفكيره عموماً في هذا الاتجاه، وينحو هذا المنحى وينعكس ذلك في تفاصيل حياته اليومية عن وعي أو دون وعي.

ولغرض المقارنة يمكن إيراد بعض الملاحظات عن الثقافة الغربية، فبالرغم من أن العالم الغربي مسيحيّ الديانة، إلا أن الدين ليس هو العامل المؤثر الأول في الحياة المسيحية أتت إلى الغرب من الخارج ولم تخرج من بيئته. في حين كان الدين هو العامل المؤثر الأول في حياة العرب، وكانت الحياة المادية هي المؤثر الأول في الغرب بشقيها الرأسمالية والماركسية، وحولها تمحورت الثقافة. في الغرب قامت الرأسمالية على فكرة أن يسعى الفرد إلى تحقيق أقصى ما يستطيع من الربح المادي، وعن ذلك الطريق تحصل التنمية والرفاه الاقتصادي للمجموع، في حين أن المبادئ الأخلاقية والحياة الروحية للإنسان لم ترق إلى المستوى نفسه من الاهتمام. ولتأكيد ذلك نجد الغرب يتحدث عن الكفاءة الانتاجية أكثر من العدالة، وعن التنمية أكثر من الانسانية، ولا يقتصر ذلك على الفكر والثقافة بل هو السائد في الحياة العملية كما هو معروف، وبذا كان الاستعمار والاستغلال والعنصرية نتاجاً للثقافة الغربية والطابع الذي يسود في الحياة العملية.

وقد استطاعت الفكرة الرأسمالية أن تسيطر على الدين وتروضه ليصبح هو الآخر متكيفاً معها بدلاً من أن يكون في الاتجاه المعاكس، كما استطاعت أن تكيف الأفكار الديمقراطية إلى حد ما، في الداخل عن طريق الإعلام والتأثير في العملية السياسية الانتخابية. أما في الخارج فكانت سيطرة الفكرة الرأسمالية أكثر وضوحاً فكان الاستعمار بأشكاله المتعددة، وتقدمت علاقات المصالح الاقتصادية على الاعتبارات الإنسانية. وهكذا أصبحت الرأسمالية هي العمود الفقري للثقافة الغربية، في حين بقي الدين هو العمود الفقري للثقافة العربية.

ويلاحظ أيضاً في مجال المقارنة أن الرأسمالية قد شجعت الميول العقلانية من خلال حسابات الربح والخسارة والتصرف العقلاني في الحياة الاقتصادية، الأمر الذي أدى إلى أن يحتل العقل مكاناً مهماً في خدمة محور الثقافة ألا وهو المصلحة الاقتصادية، أي الحياة المادية، الأمر الذي أعطى الثقافة الغربية طابعاً عقلانياً كانت له آثار إيجابية في مجال البحث العلمي وتطور العلوم، وما تبع ذلك من زيادة الاهتمام بالاحصاء والمعلومات والاتصالات، في حين إن الثقافة العربية التي أثر فيها الدين كانت مشدودة إلى الضمير ومهتمة بالحياة الروحية والمثل العليا. إلا أن ذلك لا يعني التكرار للعقل وعدم الاهتمام بالعلم، فالماضي يدل على عكس ذلك، إذ ازدهرت العلوم في عصر النهضة العربية الإسلامية، وبإمكانها أن تزدهر الآن. إن الحديث عن تعارض الدين مع العلم وفعالية العقل لا يتعلق بجوهر الأمور، وهو حديث في تراجع مستمر. إن التعارض الذي ظهر في بداية النهضة العربية الحديثة كان سببه أن الدين أصبح بمرور الوقت، ولا سيما في عهد الانحطاط، مؤسسة أصابها ما أصاب المجتمع من جمود وتحلف. وعقدة هذا الأمر تكمن في عدم التفريق بين الدين كمبادئ أخلاقية وحياة روحية ومثل عليا، وبين الدين كنظام سياسي واقتصادي واجتماعي. فالجانب الأول أزل ثابت، في حين أن الجانب الثاني خاضع للتطور. وقد نتج التعارض من إصرار مؤسسة الدين على أن الجانبين شيء واحد، وبذلك ألغي التطور وأصبحت قضية النهضة تعني الرجوع إلى الدين بجانبه الروحي والتنظيمي. ولكن بمرور الوقت اتضح موضع الضعف في هذا الرأي، وأخذ في التراجع بفعل التجربة وفعالية العقل في التمييز والمقارنة. وهكذا بدأت تتكوّن صيغة جديدة للعلاقة بين الدين والتطور، تقوم على أساس المبادئ الأخلاقية والحياة الروحية، وعلى أساس نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي منسجم مع تلك المبادئ، ومتطور يلبي الحاجات العملية، ومنفتح على العصر. فالفكر العربي الحديث يتجه إلى إرساء دعائم النهضة على أساس ثابت متصل بروح الأمة وثقافتها المتوارثة من جهة، ومتفاعل مع العصر ومنفتح على العالم من جهة أخرى. إن التسميات والشعارات قد تتباين، وفيها تكمن بذور الخلاف أكثر من أي شيء آخر. هناك الآن عوامل إيجابية تدفع في هذا الاتجاه، فتبار القومية

العربية منذ البداية أعطى الدين مكانة مهمة، وحدّد دور الإسلام بما يزيل أي احتمال للالتباس، كما أوضحنا، ولم يفعل بما جرى في الساحة السياسية من مصادمات وتبادل التهم بل بقي ثابتاً على موقفه الفكري. والحركة الإسلامية نفسها قد تطورت في اتجاه التلاؤم وحل الخلاف الشكلي المصطنع، كما يلاحظ ذلك الآن في السودان والأردن وأقطار عربية أخرى. إن عملية التطور هذه لم تكتمل بعد ولم تشمل جميع أجزاء الحركة الإسلامية إلا أن التطور قد بدأ، ويبدو أن خطه البياني في صعود.

- ٤ -

هناك المزيد مما يمكن أن يقال عن الفكر العربي في المرحلة الحالية ممّا له علاقة مباشرة بما نحن في صده. القضية المهمة في الحياة الثقافية العربية الآن. هي مسألة النهضة. ما أهدافها، وكيف يتم تحقيقها؟ ودون الذهاب إلى الفرعيات يمكننا تشخيص ثلاثة اتجاهات تتنازع الحياة الفكرية والسياسية العربية المعاصرة هي القومية العربية والاتجاه الديني والماركسية بمختلف ما في هذه الاتجاهات من اجتهادات. واليوم، وبعد ما حدث للعالم الاشتراكي، أضيف دليل عملي جديد على الأدلة السابقة، هو أن الماركسية ليست اتجاه المستقبل للأمة العربية، فقد تراجع هذا الاتجاه عربياً منذ مدة سبقت انهيار المعسكر الاشتراكي في الفكر والسياسة. لذلك فهو الآن لا يعدو أن يكون بقية نزعة تقدمية لا يصعب التفاهم معها بشيء من التفهم والمرونة السياسية.

والسؤال المهم الآن هو: أليس بالإمكان تحقيق تلاؤم تكون نتيجته توحيد هذه الاجتهادات في اتجاه فكري واحد؟ إنني أرى أن هذه الإمكانية موجودة. وقد قرأت عن دعوات إلى تحقيق ذلك. ومما لا شك فيه، فإن الحوار وسيلة مهمة في هذا السبيل، ويصلح أن يكون نقطة البداية. وإسهاماً في الحوار أودّ إبداء الملاحظات الآتية:

١ - القومية العربية ليست كما يظن بعضهم أثراً غريباً في الثقافة العربية، ولم تأت إلى الوطن العربي من أوروبا، بل هي شعور تنبّه ونضج في الأرض العربية منذ أن شعر العرب في أواخر العهد العثماني بوجود تأمر على وجودهم من حركة التتريك التي قادها الاتحاد والترقي الحاكم آنذاك؛ لا بل ان جذورها تعود إلى أبعد من ذلك، متمثلة بكتابات الدعوة إلى الإصلاح والنهضة. والفكر القومي منذ نشأته لم يرس القومية العربية على أساس عنصري، بل كانت مبنية على أساس أخلاقي مثالي. فالقومية حبّ قبل كل شيء وقدر الأمة بفعل تراثها وتاريخها وحضارتها ومبادئها الأخلاقية، والتجسيد العملي لها في الحياة اليومية؛ هي احترام الانسان والمواطنة القائمة على الانتفاء والمساواة أمام القانون، فهي إنسانية ديمقراطية. وهكذا تكون

القومية منسجمة مع تراث الأمة الروحي، لا بل هي نتاج ذلك التراث. وبذلك تمّ إزالة احتمال التناقض مع الإسلام.

٢ - الوحدة العربية هي التجسيد السياسي للقومية العربية، فالأمة التي تربطها العوامل المشتركة التي نعرفها عن الأمة العربية لا بد أن تتحد بكيان سياسي واحد، علاوة على جميع الاعتبارات الاقتصادية والمزايا الأخرى المعروفة عن الدولة الكبيرة التي هي سمة هذا العصر، والإسلام نفسه عندما ظهر قد وحد الأمة العربية. أما إذا كان البرنامج السياسي للحركة الإسلامية يتسع لما هو أبعد من الوحدة العربية، الوحدة الإسلامية، فذلك يجب ألا يكون موضوع خلاف، والإسلام نفسه قد بدأ بتوحيد العرب أولاً.

أليس من المنطقي القول إن الوحدة الإسلامية نفسها تحتاج من أجل أن تتحقق أن تكون الأمة العربية موحدة في دولة قوية واحدة؟ وبعبارة أخرى: ليس هناك سبب منطقي لاعتبار هدف الوحدة الإسلامية متناقضاً مع هدف الوحدة العربية.

٣ - إن الموضوع المهم في هذه القضية يتعلق بمسألة النظام، ومسألة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي مسألة تتعلق بالتطور. وعقدة الموضوع هي الجواب عن سؤال جوهري هو: هل المجتمع البشري يتطور؟ والجواب: نعم. وكل التاريخ، ومنه تاريخ الإسلام، يدل على ذلك. فإذا كان المجتمع يتطور فنظامه السياسي والاقتصادي والاجتماعي يجب أن يتطور تبعاً لذلك. وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار نظام معين صالحاً لكل زمان ومكان. فالنظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في الدولة الإسلامية قد تطور، والذي يقرأ تاريخ الإسلام يلاحظ ذلك بوضوح. وعلى سبيل المثال لا الحصر تطور نظام الضرائب في الإسلام حيث استحدثت ضرائب جديدة لم تكن موجودة في صدر الإسلام، مثل الخراج وأعشار السفن وأخماس المعادن، ناهيك عن تطور نظام الخلافة نفسه. إذن لا بد من حسم الخلاف حول مسألة التطور، وبالتالي حسم الخلاف حول الجزء المتعلق بالنظام في الشريعة.

المجتمع العربي الجديد مجتمع متطور معتمد على التراث وعلى العصر، لا على التراث وحده ولا على العصر وحده. إن هذه النظرة المرنة المعتدلة تنسجم تماماً مع النزعة العملية المتوازنة في الإسلام المتجلية في موقفه من الاهتمام بشؤون الدنيا إلى جانب الاهتمام بشؤون الآخرة.

٤ - يجب التنويه أيضاً أن المجتمع العربي الجديد المبني على الثقافة العربية التي أساسها المثل العليا، التي طبعت الحياة العربية خلال التاريخ كما سبقنا الإشارة إليه، لا ينتظر أن يكون مجتمعاً تعم فيه مظاهر الانحلال والتدني الموجودة في الغرب الناتجة من سيادة قيم الربح المادي وإطلاق الغرائز وشتى مظاهر العبث والجريمة. لذلك لا

مجال للتخوف من أن يكون التطور والانفتاح على العصر والتفاعل مع العالم سبباً لمحاكاة جميع مظاهر الحياة الغربية الموجودة الآن ونقلها إلى المجتمع العربي.

تلك إشارات لما يُمكن أن يدور حوله الحوار المقترح؛ فلا هي كاملة، ولا هي بهذا الاقتضاب. فالحوار يجب أن يكون أوسع وأكثر شمولاً، كما أن العملية لا ينتظر أن تكون بسيطة ولا سريعة. إن التوصل إلى فهم مشترك، وبالتالي إلى حل للخلاف الفكري بين القومية العربية والاتجاه الإسلامي يسهم إلى حد بعيد في عملية التوحيد في الفكر العربي المعاصر، ويؤدي - بالتالي - إلى تحويل ما هو في عداد الخلاف إلى توحيد، أو في الأقل تحويله من خلاف إلى مجرد اجتهاد. وعندما نتحدث عن التنوع في الثقافة العربية الحاضرة فإن المقصود هو هذا النمط من تباين الآراء.

- ٥ -

ونتحول الآن إلى الركيزة التوحيدية الأخرى في الثقافة العربية ألا وهي اللغة العربية. واللغة كما يقال مرآة الفكر، فعن طريقها يتخاطب الناس، وبواسطتها ينتقل التفكير من إنسان إلى إنسان ومن جيل إلى جيل. واللغة العربية كانت دوماً عاملاً موحداً في الثقافة العربية، فهي لغة الدين والدولة، وهي لغة الثقافة المقروءة والمسموعة والمرئية. أما في مجال التخاطب فهناك العامية المتقاربة، إلا أنها ليست بدرجة التوحيد نفسها وإن كانت سائرة في طريق تقارب أكثر.

إن موضوع دور اللغة في وحدة الثقافة العربية مطروق، وقد كتب عنه الكثير. وإن كان هناك ما يمكن أن يُقال فهو إبداء بعض الملاحظات السريعة عما تتصف به اللغة العربية مما يجعلها عامل توحيد ثقافي.

لعل أهم ما تتصف به اللغة العربية هو الغنى والدقة، مما جعلها واسعة المفردات. الأمر الذي يمكنها من الدقة في التعبير عن المشاعر وفي رسم صورة دقيقة للموضوع الذي تناوله، ويتجلى ذلك في اتساع ما نسميه بالمترادفات. وهي في الغالب ليست كذلك، فالمترادفات ليست تعابير مكررة للمفهوم نفسه بل هي تعابير متعددة للصورة المتباينة للمفهوم. فالمفهوم والمسمى الذي له حالات متعددة لا يعبر عنه بكلمة واحدة بل بمترادفات عديدة، تعبر كل واحدة منها عن حالة من تلك الحالات. إن المفردة في اللغة رمز يعبر عن حالة، والرمز قد يكون متعدداً تعدد الحالات أو موجزاً يعبر عن جميع الحالات، وعندها يكون الرمز أقل دقة مما لو كانت هناك رموز متعددة يعبر كل واحد عن حالة معينة. إن سعة اللغة العربية وغناها يجعلها أكثر دقة في التعبير عن الفكر وأبرع في نقل الثقافة من فرد إلى آخر، ومن جيل إلى جيل. إن المترادفات في لغة كالانكليزية قليلة، ولا ينحصر قصورها على ذلك، بل يتعداه إلى أن الكلمة الواحدة قد تعني مفاهيم عديدة بعيدة عن بعضها البعض،

كل البعد؛ فكلمة بار (Bar) في الانكليزية مثلاً تعني قضيب الحديد، وحانة الخمر، وجمعية القانون، وكمية من الذهب وامتداداً رمزياً معرقلاً للملاحة، والفواصل الموسيقي. لذلك تكثر في الانكليزية الاستعارة بدلاً من المفردات الأصلية والتعابير المباشرة.

العربية لغة قد تم ضبطها من حيث المفردات ومن حيث قواعد النحو، فكان هناك علم النحو وعلم البلاغة، وعن طريقها أصبح للعربية مرجع تميز الصواب من الخطأ، والبليغ من الركيك. والعربية كما هو معلوم محمية بالدين، وعلى وجه الخصوص بالقرآن الكريم، فهي ليست دون مرجع، كما أنها محروسة بقوة متمكنة من النفوس، الأمر الذي أدى إلى إخفاق جميع محاولات التقليل من شأنها في الماضي. والعربية لغة تؤدي مهمة نقل الأفكار شأن كل لغة، إلا أنها فوق ذلك ذات أثر نفسي يصدر من ذاتها، وهو موسيقاها الإيقاعية التي تتلاءم مع النفس العربية وتطرب لها الأذن، فهي ليست واسطة تخاطب فحسب، بل موسيقى خاصة، لها أثرها، لذلك كان للعربية أثر شعوري موحد في المجتمع العربي. والعربية التي حفظت التراث الثقافي لا سيما الأدب ذات أثر إيجابي موحد، فقد استطاعت الأجيال المتعاقبة أن تطلع على التاريخ وعلى الماضي وعلى أفكار الأولين، وأن تنتقل في أذهانهم صور ذلك الماضي والجو الثقافي الذي ساد فيه. فالأدب الجاهلي يرسم صورة مجتمع الجزيرة قبل ظهور الإسلام، وكذلك أدب وتراث صدر الإسلام والعصور التي تعاقبت بعده. وبعبارة أخرى تقوم العربية بمهمة رسم صورة الماضي، وليس مجرد نقل أخباره في ذهن الأجيال المتعاقبة. ورسم صورة الماضي بكل ما توحيه وتستثيره من أحاسيس يعمل مفعوله في توحيد المشاعر.

ولعل أهم ما يلاحظ على العربية هو قابلية التطور؛ فهي اللغة المقننة المضبوطة التي لها مرجع موثوق مجمع عليه، وقد تطورت فنقلت إليها علوم وآداب الأمم الأخرى، وقدّمت بلغة عربية جيدة، كما أنها استطاعت أن تكون بمرور الوقت لونا فصيحاً من العربية الميسرة كلغة لعموم الثقافة المقروءة والمروية والمسموعة، وهي اللغة المستعملة الآن في جميع الأقطار العربية في الكتب وجميع وسائل الإعلام ودواوين الدولة. ويلاحظ أن الفروقات التي كانت موجودة بين أجزاء من الوطن العربي كالتي بين أقطار المشرق وأقطار المغرب العربي آخذة في الزوال تدريجياً، حيث أخذت لغة الثقافة الميسرة تنتشر في تلك الأقطار أيضاً، ويلاحظ أيضاً أن العامية الدارجة نفسها آخذة في التطور والارتقاء نحو لغة الثقافة الميسرة حيث اختفت كثير من المفردات التي كانت في العهد العثماني، وكثير من مفردات اللغات الأوروبية التي دخلت مع دخول نفوذ الاستعمار، إن اللغة الدارجة في أقطار المغرب العربي نفسها قد تطورت نحو الفصحى الميسرة بفعل التعريب وروح الاستقلال، وأخذت لغة الثقافة الميسرة يتوسع

استعمالها في أقطار المغرب العربي وتوسع تداول المطبوع العربي وكتب التراث هناك. وتقوم الجامعات العلمية العربية والمؤسسات الثقافية الأخرى بجهود كبيرة لوضع المصطلحات العربية للمفردات الأجنبية، ولا سيما في مجال العلوم، وقد حصل تقدم كبير في هذا المجال.

من كل ذلك يتبين أن اللغة العربية كعامل توحيد ثقافي هي في تقدم مستمر، وليس العكس، فالعرب أمة تحب لغتها وتطرب للبلاغة، وكان العرب القدماء ولا يزالون يعتبرون التمكن من اللغة فضيلة، ويعتبرون الفصاحة مزية، وقد بلغ بهم حبهم للغتهم أن جعلوا من رسم حروفها فناً، وذلك ما لا نجده في اللغات الأخرى، وبذلك أصبح العربي يطرب للغته عندما يسمعها، ويطرب لها عندما يراها.

- ٦ -

بعد تأسيس هذه القاعدة عن الثقافة العربية، هناك موضوع قد يكون من المفيد أن نتناوله يتعلق بقضية التنوع. فما المقصود بالتنوع؟ إذا كان المقصود الدعوات الإقليمية التي ظهرت أحياناً في بعض الأقطار العربية، فإن الموضوع، كما يبدو، لا يتعدى الدافع السياسي. فنحن لا نعرف عن وجود ثقافة ذات ملامح محددة وشخصية مستقلة تخص هذا القطر أو ذاك. ظهرت في وقت ما ميول انعزالية في مصر، كما ظهرت أفكار تخص ما يسمى بسوريا الكبرى، إلا أن تلك الدعوات كانت محدودة في مجالها السياسي، وسرعان ما تراجعت، كما أنها لم تدل على وجود ثقافة خاصة، كما لم تستطع أن تخلق ثقافة مستقلة جديدة، أما إذا كان المقصود تنوع التقاليد الشعبية والفنون وأنماط المعيشة، فذلك موجود فعلاً كظاهرة طبيعية موجودة ضمن جميع ثقافات العالم وذو صفة محلية، ويوجد ضمن القطر الواحد أيضاً. كما يلاحظ على هذا التلون أنه أيضاً أخذ في التداخل والتمازج بين الأقطار العربية بفعل الاتصال والحركة الاجتماعية، كما في حالة ألوان الطعام مثلاً. إن هذا النوع من التباين لا يرقى إلى مستوى الاستقلال الثقافي بل إنه تنوع مفيد ويساعد على إغناء الحياة الثقافية وتحفيز روح الإبداع والمنافسة في داخلها.

هل التنوع المقصود محصور في مجال الأدب؟ وهل هناك فعلاً أدب قطري تصح عليه هذه التسمية؟ الأدب العربي الحديث لا يمكن تسميته أدباً قطرياً، لا من حيث المحتوى، ولا من حيث الشكل. وهنا أيضاً يجب التفريق بين معالجة المشاكل المحلية والتعبير عن هموم المواطن، وبين الأدب المستقل.

إن الإهتمام بشؤون هذا القطر أو ذاك لا يعني أدباً مستقلاً الشخصية، كما أن اللغة المستعملة والأسلوب لا يعكسان وجود أدب مستقل في هذا القطر عن الأدب في القطر الآخر. إذن، ما المقصود بالتنوع؟ التنوع كما يبدو هو الاجتهادات في الآراء،

وهو الاهتمام بالشؤون المحلية، وهو التلويح في الفنون الشعبية وأنماط المعيشة. إذا كانت هذه الأمور ضمن ما ندعوه بالثقافة فإنها موجودة ضمن الثقافة العربية، وهي ظاهرة طبيعية، ووجودها إيجابي أكثر منه سلبي، ويخدم غرضاً مفيداً، بدلاً من العكس، وهي بالتالي لا تشكل عامل تفريق، كما قد يتصور أو يحاول بعض الناس.

ولنتقل الآن إلى موضوع يتجاوز ذلك، والسؤال هو: هل الثقافة العربية من حيث المضمون هي الفكر الوحيد الموجود في الساحة العربية الآن؟ الجواب كلا، ولكن ليس ذلك موضوع الوحدة مقابل التجزئة، بل موضوع التحدي. في الساحة اليوم: الثقافة العربية مقابل ثقافة الغرب المستعمر التي أتت إلى حد بعيد بفعل جهد مقصود وإلى حد ما بفعل الاحتكاك بالغرب.

لقد عمل الغرب المستعمر في جبهة الثقافة الشيء الكثير، لا سيما الجناح الفرنسي منه، وقد صبّت تلك الجهود من خلال العمل الاستشراقي والتأثير في الدارسين العرب في الغرب ومراكز الترجمة والبحوث التي أقامتها دول الاستعمار تحت شتى الأسماء في داخل الوطن العربي وفي خارجه. والمحور الفكري الذي يحاول الغرب تعميمه كمنازع للثقافة العربية هو غلط من الواقعية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى إضعاف روح المقاومة والقبول بالوجود الاستعماري بكل ما ينطوي عليه من نفوذ مادي وتأمين مصالح. وتشترك الصهيونية مع الاستعمار في هذا المسعى الفكري الذي يعمل في اتجاهين: سلبي، وهو التشكيك بأسس الثقافة العربية، وإيجابي، وهو قبول المضمون الاستعماري للفكر الغربي.

ويقوم الغرب بهذا المسعى مستخدماً مضامين التفكير الذي أشاعته الفلسفة الذرائعية التي نشأت في الولايات المتحدة كبناء فكري لميول كانت شائعة في المجتمع الغربي. إن الغرب لا يقارع الثقافة العربية عن طريق العقلانية التي عرف بها بل عن طريق الواقعية التي أوجدتها الذرائعية (البراغماتية) في أمريكا. لذلك فمن المفيد إيراد عرض موجز عن أهم مكونات هذه النظرية.

لقد تمت صياغة هذه النظرية من خلال كتابات وليم جيمز وجون ديوي^(١) ونخلاصتها نوع يمكن أن يدعى بالمثالية الذاتية، فهي تؤكد أن ذهننا هو الحقيقة الوحيدة الموجودة، فالعالم موجود فقط في أحاسيسنا وأفكارنا، وليس في أي شيء آخر. لذلك لا يوجد مقياس موضوعي فوق ما نفكر، وما نحس، يمكن أن نستعمله لقياس الخطأ والصواب، فما هو خطأ أو صواب هو ما توصل إليه أحاسيسنا وأفكارنا. إننا

(١) سبق أن عرضت أفكار هذه النظرية في مقال بعنوان: «البراغماتية - الفكر في خدمة الاستعمار»، الجمهورية (بغداد)، ١٩٩٢/٤/٥.

بشر نجىء ونذهب في هذا العالم، وكل منا يعمل حسب ما يراه صحيحاً أو مفيداً، والمهم ليس هو نقطة البداية، ولا هو الوسيلة بل النتيجة النهائية، فإن كانت النتيجة ناجحة ومفيدة لي فهي صحيحة ولا يهم بعد ذلك ماذا كانت نقطة البداية، أو ماذا كانت الوسيلة.

وقد أسهم جارلس بيرس في صياغة هذه النظرية، إذ قال: «إن الحقيقة هي الاعتقاد أو التوصل إلى عقيدة، فلا توجد هناك حقيقة موضوعية خارج اعتقاد الانسان. فعندما يتوصل الانسان بعد الأخذ والرد إلى الاعتقاد بشيء ما فذلك هو الحقيقة بغض النظر عن أي شيء آخر». وقد جاء ذلك في مقالة معروفة في مجلة العلوم الشعبية عام ١٨٧٨. وكتب هولز في مجال القانون كتابه القانون العام الذي تحدث فيه بأن حياة القانون ليس هي المنطلق بل التجربة. فحسب رأيه لا يوجد مقياس موضوعي فوق الرغبات وقرارات البشر يقاس به الحق والباطل، بل كل ما هناك هو ما تقرره تجربة الانسان، وبذلك جعل القانون قائماً على رغبة البشر، أي القائمين عليه. ونتيجة ذلك، فإن القانون تقره مصلحة القوى التي هي مقياس الحق والباطل، وبذلك تمّ نسف مفهوم العدالة.

وقد عمل جون ديوي في مجال التربية لإتمام هذه النظرية من خلال كتابه المعروف المدرسة الابتدائية الجامعية. وخلاصة ما جاء به هو أنه أولاً اعتمد على نظرية فرويل الألماني الذي طوّر نظرية الغرائز في التربية في ألمانيا قبل حوالي قرن من الزمان. إن نظرية التربية التي كانت سائدة ومعروفة هي أن تعليم الطفل يعتمد على ما يأتي من خارج الطفل - الكتب - الأستاذ - زملاء، وليس من الغرائز. فقام ديوي بقلب هذه النظرية فجعل التربية قائمة على تطوير غرائز الطفل وقواه الداخلية، وبذلك يجعل التعليم يعتمد على الغرائز في داخل الطفل، وليس على المجتمع. وقال ديوي أنه طالما أصبح التعليم عاماً للجميع فيجب علينا التمييز بين الأقلية الموهوبة التي يجب أن تتابع التعليم الجامعي من أجل أن تقود، وبين الأكثرية غير المؤهلة للمتابعة التي عليها أن تتجه إلى تطوير غرائزها وقدراتها المهنية، وهكذا يكون المجتمع مكوناً من أقلية قائدة وأكثية تعمل بأجسامها.

ولعل أهم من شرح الذرائعية هو وليم جيمز في كتابه مبادئ علم النفس الذي ظهر عام ١٨٩٠، وأهم ما به «نظرية المعرفة» التي تدور حول أن النفس البشرية ليس فيها شيء خاص يجب التركيز على معرفته، فتحليل النفس البشرية ليس إلا المعرفة المستمرة لتطور العوامل الذاتية المستقرة في النفس، أي الغرائز الذاتية للانسان الاعتيادي وتفاعلها. ومغزى ذلك هو أن جوهر الإنسان ليس فيه عامل روحي وهو ما ندعوه بالضمير. في النفس البشرية عامل واحد هو الغرائز، لذلك فرغبات الإنسان بالربح وحب الذات والتملك هي جوهر الانسان، ولا شيء غير ذلك.

لم تكن الفلسفة الذرائعية نقطة البداية في الغرب بل التنظير اللاحق لما أصبح عليه. فالغرب فكرياً يقوم على الرأسمالية والعقلانية. ومحور فكرة الرأسمالية هو سعي الفرد من أجل مصلحته المادية، وهو في سعية يتصرف عقلانياً في حساب الربح والخسارة. وقد استطاعت هذه الفكرة أن تسيطر على جميع الأفكار الأخرى وأن تطبع الحياة بطابعها، فقام المجتمع الصناعي الغربي بحركة الاستعمار، واستطاع تكييف الدين والديمقراطية النيابية وإخضاعها عملياً لمقتضيات هذه النظرة، نظرة المصلحة المادية الخاصة للفرد إزاء الآخرين والدولة إزاء الدول الأخرى. ثم أتت الذرائعية لتضع الأسس الفكرية لهذا الوضع الذي تكوّن خلال مدة طويلة منذ نشوء الرأسمالية. إن ثقافة الغرب المتبلورة بالذرائعية هي التي تقف اليوم بالضد من الثقافة العربية القائمة على أساس الجانب المثالي في الإنسان. والجدير بالملاحظة أن النظرية الذرائعية لا يقتصر أثرها في مجال الفكر، بل هي ماثلة في التصرف والمواقف اليومية للغرب ومثليه، وهي تدخل المجتمع العربي ليس من باب الفكر المنظم فحسب بل تتسرب من شقوق النوافذ والأبواب دون أن تعلن عن هويتها أو أن يشعر بها أحد، فهي تصرف ووجهات نظر قد تصدر عن دون وعي، وهو ما نشهده في بعض الأوساط السياسية والثقافية والاجتماعية نتيجة للاحتكاك بالغرب. إنه ما يدعى عادة بالنظرة الواقعية للأمور وتحكيم العقل... إلخ، من المقولات المتداولة.

إن تناقض الثقافتين العربية والغربية هذا موجود، ويحتدم الصراع بينهما في مختلف الجهات، وهو الخطر الذي يواجه الثقافة العربية، وليس الكلام المنفعل ذو الدوافع السياسية عن وجود ثقافات عربية وليس ثقافة عربية واحدة. إن تعدد الثقافات العربية بنظري غير موجود، ودافع الحديث عنه سياسي وليس فكرياً. وهو يحدث ليس أول مرة، وما له الآن لن يكون أفضل مما كان له في الماضي. التناقض الحقيقي هو بين ثقافة تعتبر أن في الإنسان جوهرًا مثاليًا هو قبس من نور الله على حد التعبير الديني، تمتد جذوره إلى المجتمع الجاهلي الذي احترم القيم المعنوية، ثم أتى الإسلام فوضع فكرة الله الواحد مصدر كل المثل العليا في المقام الأول، وبين ثقافة تعتبر المصلحة الذاتية المادية هي الغاية، وإن كل الوسائل لتحقيقها جائزة طالما تؤدي إلى النجاح، وإن مسألة المثل العليا هي في النهاية مسألة ذاتية وليست موضوعية. إن هذه الفلسفة التي تؤدي عملياً إلى تبرير الاستعمار وسيطرة القوي على الضعيف هي التي تتسرب اليوم ثقافياً إلى الوطن العربي، وعن طريق عربي أحياناً متخذه من الواقعية والعقلانية أسماً لتفكير هذا المحتوى. والجدير بالتنويه أن الصهيونية تشترك بنشاط في هذه المجابهة الفكرية، لأنها أصلاً تقوم على أفكار القوة، ولها مصلحة واضحة في إخضاع الأمة العربية للواقع الذي تخلقه القوة. وهنا تجدر الإشارة إلى مسألة ذات أهمية، هي أنه في الوقت الذي انكشف فيه انحياز الإعلام الغربي، بقيت

مسألة مدى نزاهة الانتاج الثقافي الغربي المتعلق بالعلاقة بالعرب وبعموم شعوب العالم الثالث موضع نظر وتباين وجهات النظر. إنني أود لو يبذل المثقفون العرب جهداً أكبر في دراسة ذلك النتاج وتمحيصه لتتضح حقيقة الموقف الذي ينطوي عليه، والذي يدعى أنه ثقافة قطرية تخص هذا القطر أو ذاك مما نسمع عنه، إن هو في الحقيقة إلا محتوى ثقافة الغرب يجري تبنيها من قبل بعض السياسيين والمثقفين في هذا القطر أو ذاك. وهكذا تكون ثقافة الغرب هي طريق القطرية والتبعية.

إن الثقافة الغربية في الإطار الذي ذكرناه تؤدي بصورة منطقية - عندما تتعارض مع الثقافة العربية - إلى التصادم مع القومية العربية والإسلام، وهكذا كانت الأمور فعلاً حيث وقف مؤيدو الغرب والمتأثرون به ضد الوحدة وضد الإسلام.

إن أوجه الخلاف بين الثقافة العربية والثقافة الغربية بصيغتها الحالية والمبلورة في أفكار الذرائعية ليست ثانوية بل جوهرية. فالثقافة العربية تقوم على أساس مثالية موضوعية هي وجود مقياس للخير والشر خارج الذهن البشري، وإن هذا المقياس نابع من قوة روحية مهيمنة تحكم مسيرة التاريخ وتشكل المرجع النهائي للحق والباطل والصحيح والخطأ، وفي الإنسان قس من ذلك النور تجسم في ميله إلى الخير الذي هو في صراع دائم مع ميول الشر الموجودة فيه أيضاً. وبذلك تكون قوة مهيمنة تسيطر عليه وتسيره وتشكل المرجع النهائي لتمييز الخير عن الشر.

إن الإشكال يكمن في السؤال الجوهرى الآتى: ما حدود ما تقرره القوة المهيمنة للناس؟ هل تقرر الاتجاه العام للحياة أم أنها تقرر شكل المجتمع أيضاً؟ وبمعنى آخر هل تقوم القوة المهيمنة بتقرير اتجاه التقدم، ويتولى العقل صياغة النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبذلك يكون المجتمع متطوراً مع تطور العصر أم أن القوة المهيمنة تقرر كل شيء، الاتجاه والنظم معاً، وعندها ينعدم التطور وتزول مهمة العقل؟

إن الجواب عن السؤال هو الطريق إلى حل الإشكال الذي تواجهه الحركة الإسلامية. فإذا ما حل على أساس الاعتراف بالعقل والتطور البشري فإن حركة القومية العربية والحركة الإسلامية ستجدان الأرضية المشتركة للالتحام لتكوين حركة النهضة العربية الحديثة، وبذلك تعاد صياغة المفاهيم والعلاقة بين الأفكار. هناك الضمير الذي يمثل القوة المهيمنة الروحية في الكون (وهي في التعبير الإسلامى الله) التي تقرر الاتجاه العام وهو اتجاه المثل العليا والخير للإنسان، وهناك العقل الذي هو قدرة وموهبة في الإنسان للتحليل والنظر في الأمور، فيتولى صياغة النظم الملائمة لكل مرحلة حسب ما يقتضيه التطور البشري، وبذلك تعزز مكانة العقل، ويرجع الاهتمام

بدراسة الطبيعة وعلومها، ويحدث الانفتاح على العالم، وبذا تكون الثقافة العربية أخلاقية وعقلانية في الوقت نفسه.

الثقافة الغربية كما تقدمها الذرائعية تنفي وجود جانب روحي في الإنسان، وتنفي بذلك وجود مقياس موضوعي فوق رغبات الإنسان لتمييز الخير من الشر، والحكم على ما هو حق وما هو باطل، وبذلك تطلق يد القوي في أحوال الضعيف والغني في أحوال الفقير وتنتهي بتبرير الاستعمار والاستغلال والاضطهاد. إلا أن الثقافة الغربية وهي تقوم بتجريد الإنسان من الجانب الروحي قد وضعت كل التأكيد على قوى الإنسان الأخرى الغريزية والعقلية فأعطت للعقل أهمية للتعامل مع الطبيعة، فكانت العلوم الطبيعية، وللتعامل مع المجتمع فكانت العلوم الاجتماعية، وجاءت أفكار العقلانية فعززت هذا المسعى حيث تضافر السعي إلى المصلحة المادية الذاتية (الرأسمالية) مع حساب الربح والخسارة (العقلانية)، ومن هنا تكوّنت، الادعاءات الثقافية الغربية. إنها هي ثقافة العقل، وإن الثقافة العربية منافية للعقل وإن الأولى مع التطور والأخرى ضده.

لقد فهم المسلمون الأوائل حقيقة الاسلام القائمة على جوهر روحي ومبادئ أخلاقية، وفهموا مغزى التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي أتى به آنذاك. فقد فهموه أنه مجموعة اجراءات لتنظيم المجتمع بوضعه آنذاك، وإن تلك الاجراءات ليس فيها صفة الأزلية، وإنما لم تكن مقصودة أن تكون كذلك، لذلك فقد أخذوا بالتطور، فابتدعوا وطوّروا نظم المجتمع مع تطور الحياة.

إن القول الآن إن تلك النظم كانت مقصودة لكل زمان ومكان هو عقدة الإشكال وموضع الصعوبة، فإذا كانت النظم أزلية والقوة الروحية المهيمنة تقرّر كل شيء من أكبر الأمور إلى أصغرها فلا يعود إلى العقل دور ولا يعود التطور ممكناً.

الخلاصة، هي أن الثقافة العربية تواجه خصماً ينفي الروح، ويؤكد المادة. يلغي الضمير، ويبرز العقل. فإذا ما واجهته الثقافة العربية بالتأكيد على الروح دون العقل فإنها تكون مثلومة السلاح مقارنة بما لو قاومته بالروح وبالعقل معاً.

إن ضعف الثقافة الغربية يكمن في غياب الجانب المثالي. فعلينا ألا نواجهها بموقف يغيب فيه العقل. إن حقيقة الثقافة العربية، كما جسدها الإسلام هي التأكيد على الروح والعقل في الوقت نفسه. فقد كان الإسلام من الأساس موقف توازن في الاهتمام بالدنيا إلى جانب الدين، وبرؤية الواقع في مقارعة الشر بإقرار استخدام القوة إلى جانب الدعوة. هذا هو الأمر المهم.

٣- المكوّناتُ التاريخيّة الأولى لوحدّة الثقافة العربيّة

صالح أحمد العلي (*)

مقدمة

١ - الثقافة ونطاقها

الثقافة عملية فكرية تعبر عن شعور وإدراك جوانب متعددة من الأحوال المادية والسلوكية والفكرية متفاعلة بمقادير متباينة ومتطورة تبعاً لنسبة مكوناتها وقوة فاعليتها، لأنها تأخذ من كل علم، وتولي العلوم الانسانية اهتماماً خاصاً. والمثقفون يعنون بالماضي والحاضر ليكون منهما في ذهنهم مزيج يختلف في قوة تماسكه ونسبة عناصره ومستواه باختلافهم، ولكنه من حيث العموم يتسم بسمة مميزة، فهي بذلك تختلف عن الاختصاص المنحصر في فرع محدود من المعرفة والعلوم وما يتطلبه من تعمق فيه أو في ما يتصل به من الميادين القريبة منه. إنها تقدر الاختصاص ولا تعارضه، ولكنها تمتد إلى مدى أبعد يكسبها سماتها الخاصة. والتعبير عنها يعتمد على اللغة والأسلوب، ولكنها لا تقتصر عليهما، وإنما تعني بالصورة الفكرية، فهي أكثر واقعية واتصالاً بواقع الأمة من الكتابة الأدبية الصرف.

والسمات العامة للثقافة ليست ثابتة، وإنما هي متطورة، وإن كان تطورها لا يسير وفق نظام منتظم مطرد، فقد يكون سريعاً أو بطيئاً في جانب أو جوانب عدة، وقد يركد محتفظاً بصورة واحدة رتيبة. وعلى أي حال فإن الثقافة تعبر عن واقع الأمة وخصائصها ومستواها، وتؤثر في توجيهاتها.

(*) رئيس المجمع العلمي العراقي.

٢ - امتداد الثقافة

تمتد عناصر الثقافة إلى العدد الأكبر من أفراد المجتمع، يتشربون بها، ويعيشون فيها بصورة شعورية أو لاشعورية، غير أن أقدر الناس على التعبير عنها هم المثقفون المتشربون بها والمتحدثون فيها والمعبرون عنها. ومن هنا كان للفرد المثقف دوره الأساس في صياغة صورها، فهي نتاج شخصي له، ويتأثر في هضمها بأحواله الصحية والعقلية والاجتماعية. وقد يحتفظ بها حبيسة في ذهنه، أو قد يتحدث فيها ويعرضها بالكلام أو بالكتابة، وينشرها وييسر للناس الإطلاع عليها للأخذ بها أو التحدث عنها أو نبذها، وتعتمد سعة انتشارها على مدى تعبيرها عن أحوال الناس ومواقفهم وطموحاتهم، وأحياناً على مدى تحديها لأفكارهم، إلا أنها لا تمتد إلى السلوك والممارسات الفردية.

والثقافة تتأثر بأحوال البيئة التي يعيش فيها المثقف، ومن هنا كانت أحوال المثقفين الاجتماعية متنوعة، وربما كان الصاعدون منهم من الطبقات العامة أكثر من المتحدرين من الطبقات العليا الخاصة التي في الغالب تقدرها وتكون أكثر إفادة منها. وأكثرهم من رجال الأعمال وأهل الصناعات والسوق، فدخولهم المعاشية محدودة وثرواتهم قليلة.

ولا تتلازم الثقافة مع العمر، وهي في العادة تبدأ في سن مبكرة تؤهل هضم قسط محدود من المعلومات مع اندفاع للاستزادة منها، ويزداد نضج آراء المثقف في أواسط عمره. وأفكار الفرد ذاتية منبعثة من استيعاب ما يشاهده أو يسمعه من معلومات وأفكار تنمو بعرضها على الآخرين ومناقشتها معهم، مما يعين على توضيحها أو تعديلها وإثباتها، فهي متأثرة بما يحيط المثقف من أفكار وأحوال عامة، ولها صلة وثيقة بالأحوال السائدة، ومع أنها فردية في الأساس إلا أن فرص انتشارها تكون أوسع كلما كانت أوثق صلة بالتعبير عن السائد ومحاولة اصلاحه. إلا أن المثقف قد يستمد أفكاره من مصادر خارجة عن مجتمعه وبعيدة عن هذا المجتمع في الزمان والمكان.

وأكثر مادة الثقافة مستمد من المسموع والمقروء. وبسبب قلة وسائل الكتابة في القديم فإن المسموع منها كان أوسع في هذه المادة، ومن هنا توثقت الصلة بين المثقف ومجتمعه، لأنه يستمد معظم مادة ثقافته مما يسمع فيستوعبه ويهضمه ويفكر فيه، وقد ازدادت أهمية الكتب عندما تيسرت وانتشرت وأصبحت مصدراً أساسياً يفوق في أهميته ما يسمع ويشاهد، ومن هنا تطورت مادتها واتسع دورها منذ العهود العباسية التي عم فيها استعمال الورق وكثرت الكتب فيسرت حفظ تراث الماضي وتداول أخباره، ولكن بقيت للمشاهدة والملاحظة أهميتها في توسيع آفاق معرفة المثقف ونشر

معلوماته . ولا ريب في أن كثرة الكتب وتعدد الجوانب التي تعرضها يعين على توسيع معلومات المثقف ويتيح له استعمال الفكر ليتخير منها ويكون الهيكل العام في ذهنه .

والاستقرار العام للثقافة يزيد من قوة أثرها في ديمومة المجتمع وازدهاره، ولكن الاستقرار المطلق قد يؤدي إلى التقليد والجمود . والاستقرار العام يسم الأمة بسماة مميزة، ويجعل التطور بطيئاً . غير أن الحرية والاحتكاك يشحذ الأفكار، وينمي الفرص للمبدعين في العمل على النشاط الفكري وتطويره وإمداده بأفكار قد تكون ثورية في نقد الحاضر . وتكون آثار الإبداع أقوى في التطور، إذا كانت قائمة على النظرات النفاذة والتفكير العميق ومعالجة جوانب من حياة المجتمع الذي يتأثر بالموروث ويعيش فيه ويتقبل ما يطرده وينميه . إن بقاء الأمة العربية استند إلى القواعد العريضة من ثقافتها، وتأسل تلك القواعد، وأن نموها وازدهارها اعتمد على قدرتها على إلغاء أسس ثقافتها بما أضيف إليها من أفكار، وما تقبلته من توجيهات .

أولاً: العرب في التاريخ

١ - أصول العرب عريقة

العرب هم أهل شبه الجزيرة العربية ومن خرجوا منها واحتفظوا بسمااتهم المميزة، وأبرزها: اللغة العربية وبعض النظم السياسية والاجتماعية والفكرية . وقد ذكرت بالاسم وأشارت إلى وجودهم في الجزيرة كتابات الدول التي ظهرت في أقاليم الهلال الخصيب، وكتابات الاغريق والرومان . ولا بد أن وجودهم كان أقدم من ذلك، وإن كانت المصادر التي بين أيدينا لا تسعفنا بتحديد بداية وجودهم الموعول في القدم فيها .

٢ - شبه جزيرة العرب الموطن الأصلي للعرب

وشبه جزيرة العرب أرض واسعة، يبلغ عرضها زهاء ألف كيلومتر وطولها أكثر من ذلك . وهي صحراوية المناخ . وقد قضت أحوالها الجغرافية والمناخية أن لا تكون منطقة جذب لأقوام يهاجرون إليها ويستقرون فيها، ولم يمنع هذا وجود عدد من الأفراد الأجانب استوطنوا في بعض مناطقها، وخاصة ما كان منها على السواحل أو في بعض المراكز الحضرية في داخلها . إلا أن هؤلاء الدخلاء كانوا متفرقين، وعددهم قليل، وآثارهم محدودة، فلم يغيروا السماة العامة التي تميزت بها لغتهم ونظمهم وأفكارهم . ولم تعرف في التاريخ دولة أجنبية سيطرت على شبه الجزيرة العربية وفرضت على أهلها لغة أو نظماً أو أفكاراً عامة تخالف ما عاشوا فيه وتوارثوه . وإن

الفترات القليلة التي تعرّضت فيها للغزو، كانت قصيرة الأمد محدودة النطاق ومقصورة على بعض أطرافها دون التوغل فيها، وإن بعض الأديان التي وفدتها، وأخصّها اليهودية والنصرانية، كانت سطحية الأثر، لم تتغلغل في نفوس غالبية السكان، ولم تبدل سماتهم العامة. علماً أن هذين الدينين ظهرا في أطراف الجزيرة وفي أقاليم وثيقة الصلة عرقياً وثقافياً بجزيرة العرب. ثم إن إسهام العرب الواسع قديماً في الملاحة والتجارة الخارجية كان ضيق الأثر في حياة عموم الناس.

لم يعرف التاريخ دولة سيطرت على كل الجزيرة العربية وفرضت عليها نظاماً واحداً في السياسة أو الإدارة والتوجيه الثقافي، مع أن الوثائق المكتوبة والحفائر الأثرية والإشارات في المصادر لا تزال نزر لا تقدم صورة عامة متماسكة لأحوال الجزيرة العربية في الأزمنة التاريخية القديمة، إلا أن المعلومات القليلة نسبياً التي وصلتنا تذكر دولاً محلية حكمت في بعض المناطق، خاصة اليمن، وثبتت نظماً في الحياة السياسية والإدارية والفكرية. غير أنه من حيث العموم لم تجمعها وحدة سياسية، وكان فيها عند ظهور الاسلام مجموعات سكانية، تدّعي كل منها أنها متحدرة من جد واحد، ولكل منها رئيس أو عدة رؤساء، رئاستهم غير وراثية، وقلماً يعقب الابن أباه في الرئاسة، ونادر من تتابع فيهم أربعة من الأولاد والأحفاد في السيطرة. وكانت لكل مجموعة ديار معلومة تضيق أو تتسع تبعاً لطموحات رؤسائها وقوتهم، وقد تتحالف مجموعات أو أكثر، ولكنه مجرد حلف لا يرقى إلى مفهومنا للدولة، ويقتصر على الوجود السياسي دون أن يؤصل نظاماً معينة.

٣ - التنوع

إن شبه الجزيرة العربية، صحراوية، شحيحة الأمطار، تتباين فيها درجات الحرارة تبايناً واسعاً بين الليل والنهار، والصيف والشتاء، إلا أن فيها تنوعات في الأرض وتوفر المياه والمعادن وما يتبع ذلك من تنوع في الحياة المادية، وفيها الأراضي المنبسطة الواسعة من الهضاب والنجود والسهول، وفيها الجبال، وبعضها سلاسل طويلة كالسراة وطويق، وفيها التلول والتلاع. كما أن فيها الوديان، وفيها مناطق واسعة متفرقة تغطيها كثبان الرمال السافية كالنفوذ والصمان والأحقاف، كما أن فيها مناطق تغطيها الصخور البركانية وما تضمه من معادن فلزية، ومناطق أخرى متفرقة ذات تربة متماسكة صالحة للزراعة.

يمتد التنوع فيها إلى المياه، فمع أنه لا توجد، فيها أنهار كبيرة دائمة الجريان، إلا أن فيها مسایل مياه في الوديان تغرر بعد سقوط الأمطار خاصة، وفيها البرك والينابيع والأحساء، فضلاً عن الآبار. ومع كل ذلك ففي بعض المناطق غزارة دائمية

تؤمن استقرار عدد كاف من السكان وإنماء الزراعة لتسد حاجة أهلها، وقد تفيض فتصدر إلى مناطق أخرى، وكل ذلك يضمن استقرار السكان وامتثالهم للفلاحة، وقد يمتد إلى المتاجرة، ومن هنا نشأت مراكز متعددة للتجارة المحلية والواسعة، ونمت فيها حياة حضرية في أنماط معيشتها ونظمها. غير أن هذه المناطق الزراعية والمراكز التجارية كانت متفرقة منعزلة ولا بد أن هذا يجر معه تفرقاً في نظم الحياة والأفكار، وتقابل هذا مظاهر متشابهة وعلائم موحدة ليس هنا مجال بحث عوامل تكونها. وفيها نظم للحياة السياسية والمثل الأخلاقية والاجتماعية، والآداب، وخاصة الشعر الذي كان أقدم ما وصلنا منه، يرجع إلى أكثر من قرن سابق للإسلام منظوم على أوزان محددة، ومعرض بأنماط متشابهة، ويتسم بسهات خاصة مميزة.

٤ - عوامل الوحدة في الأصول

كانت شبه جزيرة العرب قبل ظهور الاسلام مفككة سياسياً لا توجد فيها دولة تجمعها لتنظم شؤونها الادارية، وإنما كانت فيها كيانات متعددة ومنوعة تبعاً لأحوال مواطنها في البوادي أو المناطق الزراعية، أو المراكز الحضرية والمدنية، وكان تنظيم السكان في كل منها يقوم على أسس قبلية، حيث يرتبط أفرادها برابطة الدم التي تكون أساس عصبية تماسكهم. وكثيراً ما تنشب بينهم الخلافات والمشاحنات والحروب أحياناً، الأمر الذي يهدد السلم والأمن، ويدفعهم إلى التدرب على القتال والتعاون والتناصر وخاصة في الشدائد ومواجهة الأخطار. ولا ريب في أن نظم البدو وسلوكهم تختلف عن المستقرين، وخاصة من الحضر وأهل المدن، إلا أنه كانت تجمعهم روابط عامة من نظم متشابهة وأفكار عامة ولغة تتميز بسعة المفردات والمرونة في الاشتقاق، وتتصل باللغة معارف عامة يتناقلها الناس، وقصائد ينظمها شعراء من مختلف القبائل بلغة واحدة، وأوزان وقوافٍ متشابهة. وقد نزل القرآن الكريم بالعربية حكماً عربياً ويسر نزوله فيها للعرب معرفته وقراءته، كما أنه أكسب العربية سمة قدسية بسبب قدسيته وقراءة آياته في كثير من الفرائض.

٥ - اللغة العربية وتدوينها

اللغة العربية أبرز ميزة للعرب، وأقوى عامل في وحدة ثقافتهم قبل الاسلام وبعده، وقد ذكر القرآن الكريم باعتزاز أنه نزل ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج﴾^(١) وأنه نزل ﴿بلسان عربي مبين﴾^(٢)، وذكر العربية لغة ولم يذكر العرب قوماً، وهذا يظهر أهمية اللغة

(١) القرآن الكريم، «سورة الزمر»، الآية ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ١٩٥.

في تميز العرب ووحدهم . وكانت منذ القديم عامة في أهل الجزيرة ومن خرج منها واستقر في أطرافها من المناطق في بلاد الشام والعراق ، غير أن استقرار هؤلاء المهاجرة في الريف والمدن وتأثرهم بالحضارات القديمة في المناطق التي هاجروا إليها قاد إلى بعض التحول في حياتهم وإلى بعض التطوير؛ ولكن ظلت لغتهم مرتبطة بالأصل العربي في معظم مفرداتها وقواعدها.

وظلت الجزيرة العربية تحتفظ بالسمايات الأساسية للغة السليمة التي عمّ استعمالها عند ذوي الثقافة منهم ، وطغت على عدد من اللهجات المحلية المتنوعة التي تختلف عن اللغة السليمة ببعض المفردات والتلفظ والقواعد، وهي تظهر تميز العرب بدقة الملاحظة، وخاصة في ما يتعلق بالإنسان وتركيب جسمه وإحساساته وتصرفاته وبكثير من مظاهر الطبيعة وحقائقها كالأرض والمناخ والحرارة والنبات والحجارة والأجرام السماوية، وتظهر مفردات القرآن الكريم إدراكهم سبل المعرفة من بصر ونظر وتأمل وتفكير وبصيرة، وإلى تقديرهم العلم والعلماء.

وقد اهتم عدد من العلماء، وخاصة من القرن الثاني الهجري، بجمع مفردات اللغة وتدوينها وتصنيفها واعتمدوا في استقاء معلوماتهم على كل ما كان متداولاً عند أهل البادية وخاصة في أواسط نجد وأطراف الحجاز الشرقية من غطفان وأسد وتميم وعامر بن صعصعة وهذيل، ولم يجردوا في ما دونوه ما استعملته قبائل شرقي الجزيرة من تغلب وبكر وعبد القيس وحنيفة وأزد عُمان وأهل اليمن.

إن هذه العشائر التي استمد منها الرواة معرفتهم بمفردات اللغة تقطن مناطق صحراوية صلتها بالبلاد الخارجية ضعيفة، فهي أقرب من غيرها في الحفاظ على الأصيل من اللغة، ويظهر من حصيلة جهودهم أن بعض المفردات مترادفة أو ذات معنى مزدوج، ولبعضها معان متعددة، واستعمال بعضها محدود في قبيلة وعشيرة معينة، ولم تجرد المفردات المستعملة عند من لم يعن الرواة بأخذ اللغة منهم سوى أهل اليمن الذين وصلتنا نقوش مدونة بلغتهم وفيها اختلاف غير قليل في المفردات وبعض التركيب، علماً بأنه لم يعرف متحدث باللغة اليمانية القديمة بعد الإسلام غير مجموعات قليلة في جنوبي شرقي اليمن، أما بقية أرجاء اليمن فكانت تتحدث اللغة العامة السائدة في وسط وشمال الجزيرة، وفي استعمالات العشائر بعض الاختلافات في المفردات والنحو، ولكنه محدود في كمّه ونطاقه وانتشاره، مقابل السائد من مفرداتها وتراكيبها النحوية والصرفية التي تتسم بها والتي ترجع إلى أزمنة سحيقة، وكان يتكلم بها عموم الناس وخاصة المثقفين، وهي لغة القرآن ولغة الصحابة ورجال الحكم والادارة والمقاتلة بعد توسع دولة الاسلام.

٦ - تطورها وامتدادها

والعربية لغة التحدث والتخاطب ومكاتب الخلفاء والولاة والعقود والمراسلات، ولا بد أنها كانت متباينة في طولها ومفرداتها وأساليبها. وقد وصلتنا نصوص كثيرة من كتب الرسول ﷺ ومقدار من كتب الخلفاء ورجال الإدارة، وكلها تميّزت بدقة تخير الألفاظ المطابقة للمعاني، وبوضوح الأسلوب وتركيزه، وخاصة المكاتب الرسمية والعقود، وكتابتها جميعاً من العرب.

ولما عرّبت الدواوين تيسّر المجال للأعاجم المتقنين العربية كتابة الكتب الرسمية، ولا بد أنهم تأثروا بالأساليب الموروثة التي كانت قد استقرت عبر السنين الطويلة، واتسمت بتركيز، ومراعاة مقامات الناس، فنقلوا كثيراً منها إلى العربية، وأنموا بذلك تياراً من الكتابة الفنية سرعان ما امتد إلى الكتابات الأدبية، فتميّزت هذه الكتابة بالمستوى دون أن تنفرد بتيار مستقل ذي اتجاه مخالف لغيره في الثقافة العامة، أي أنها أغنت الكتابة العربية ولم تحرفها عن سماتها أو تززع مكانتها.

ومن أبرز سمات العرب تقديرهم للفكرة الطيبة المعبر عنها بالكلمة الطيبة، فكانوا يرددونها ويتناقلونها، وأصبح بعضها أمثالاً تعبر عن أحوالهم ومثلهم وتقديراتهم، وشمل هذا التقدير بعض الخطب التي يلقيها الإداريون ورجال الحكم والبارزون من الرجال.

امتدت اللغة العربية بعد الفتوح إلى كثير من الشعوب، فمن لغاتهم الأولى الأعجمية، فأخذوا يستعملونها في التحدث والتخاطب في الكتابة، والراجح أنها بدأت بمن سكن في الأمصار سواء من الأرقاء وأمّهات الأولاد في بيوت العرب، أو من عمل في السوق وتبادل الاتصال فيه مع العرب. وعني بعضهم في الفكر وما يشغل العرب فيه، وبرز منهم عدد، وكانت لكل منهم مكانة متميزة، وظهرت أعدادهم المتزايدة في أوساط المعنيين بالعلوم الدينية، بما فيها علوم القرآن والحديث، ثم امتد إلى كثير من ميادين المعرفة التي يعنى بها العرب ودفع كثرة من برز منهم في دراسة هذه العلوم بعض القدامى إلى الادعاء في سيادتهم العددية في هذه الميادين، وهي أقوال فيها كثير من المبالغة، علماً بأن هؤلاء الأعاجم درسوا العلوم التي عني بها العرب المسلمون واستخدموا اللغة العربية في التعبير.

وعندما انتشر استعمال الورق وكثر التدوين تزايد عدد المدون من المؤلفات في عدد من ميادين المعرفة الانسانية، وحرص المؤلفون على عرض علمهم وأفكارهم بلغة عربية سليمة، وبأساليب مصنوعة واضحة. وعرض بعضهم صوراً مفصلة متنوعة في مادتها وأشكالها عن جوانب الحياة، مستمدة من خبراتهم ومعلوماتهم، ولكن تجمعها لغة عربية واحدة في العرض، وأكثر مادتها تتعلق بحياة العرب من أهل الصحراء

وأهل الأمصار، وهي تدون إحساساتهم ومشاعرهم وخبراتهم وتجاربهم، وتكوّن مادة ما نسمّيها الآداب على امتدادها من وصف الأحاسيس وصور الحياة إلى التعبير عن مادة مختلف المعارف.

وأبرزت هذه التطورات تنوعاً يصعب حصره تبعاً لأفراد الكتابين وسماتهم الخاصة أو العامة، ولكنها احتفظت بسمتها العامة من تصوير الجزئيات في الرسائل والأوصاف والمقامات وطبعت القصص الملحمية الطويلة التي ظهرت متصلة بأحاسيس الشعب وعواطفه بطابع قريب من الطابع العام في التنوع.

٧ - الشعر معبر عن وحدة الثقافة

من أبرز ما يعبر عن وحدة ثقافة العرب، منذ القديم، الشعر. حيث نظم الشعراء قصائدهم بأساليب وأوزان كانت قد استقرت منذ العهود السابقة للإسلام، وتابعوا النظم بهذه الأوزان، ولم يدخلوها عليها إلا قليلاً من الإضافات، وتابعوا كثيراً مادة هذا الشعر وتنظيم قصائده في التأكيد على وصف الديار، وبعض الصور في وصف المحبوبات وأشكال علاقتهم بهن، ثم قضت التطورات الحضارية والفكرية بعرض صور جديدة منوعة على مر الزمن. وقد تداول الناس الشعر الجديد وقدّروه إلا أنهم لم يهملوا الشعر القديم الذي عني عدد من بارزي العلماء بحفظ المتميز منه وتناقله، بدءاً بالمعلقات التي حظيت بتقدير متميز، يتلوها شعر أصحاب المعلقات وعدد غيرهم، وبذلك كان في الشعر حقلاً واسعاً: أحدهما الموروث الجاهلي المروي، والثاني المستجد المتطور، وكانت الصلة بينهما وثيقة بفضل حرص المستجدين على الاطلاع على القديم ومتابعة أوزانه وبعض أفكاره. فالتيارات الشعرية كانت منوعة ومتطورة، ولكنها مرتبطة برابط عام من الأوزان والقوافي، ومن المسجل الفني فيه مما يبيح تسميته الشعر العربي، وعدّها عنصراً أساسياً في وحدة الثقافة العربية التي لا تخلخلها التطورات التي حدثت فيه.

٨ - الدين

تكون المعتقدات الدينية عنصراً أساسياً في الثقافة، وذلك لدورها في توجيه الأفراد وامتدادها إلى عدد من جوانب الحياة الفكرية والاجتماعية، وتأثيرها في بعض الأحوال المادية. في القرآن الكريم إشارات إلى (الأمم)، وفي بعض الآيات ما يدل على أن كل أمة هي جماعة من الناس تربطهم عقيدة دينية عامة يتميزون بها عن غيرهم، ونصّ على أن المسلمين «أمة وسطاً»^(٣) وذكر «كتّم خير أمة أخرجت للناس

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٤٣.

تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»^(٤)، وفي القرآن أيضاً آيات تذكر تمسك الجاهليين بتقاليدهم ومتابعة السير عليها «سنة الأولين»^(٥) وذكر «سنن الذين من قبلكم»^(٦)، كما ذكر أن الناس تتابع آبائهم في عقائدها «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»^(٧).

وذكر القرآن أن العقائد الإسلامية موعلة في القدم، ترجع على أقل تقدير إلى زمن إبراهيم «وإن هذا لفي الصحف الأولى. صحف إبراهيم وموسى»^(٨)، ويرجع إلى إبراهيم بناء البيت وقديسية مكة، وهو ما أشارت إليه ضمناً آيات عدة في سور كثيرة: (البقرة: ١٢٥؛ آل عمران: ٩٠؛ إبراهيم: ٣٥؛ الحج: ٢٢٥) والإسلام يتابع عقائد ملّة إبراهيم (البقرة: ٢٥؛ آل عمران: ٦٧، ٨٠، ٩٥، النساء: ١٢٥).

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشير إلى معتقدات دينية للعرب عند ظهور الإسلام، فقد ذكر أنهم كانوا يعبدون الله، ولكنهم يشركون به آلهة أخرى، وكانوا يرون أن الله تعالى خالق كل شيء ومسير الكون، ومعتقداتهم به فكرية سماوية، ولم ترد إشارة إلى أن الجاهليين جسموه، وكانوا يقسمون بالله، ويتسمون به، وقد أشار إليه شعراء من أرجاء متعددة في الجزيرة، مما يدل على أن عبادته لم تنحصر في مكة، وإنما كانت عامة في الجزيرة.

وفي القرآن ذكر لعبادة الرحمن، وهو في الإسلام مرادف لله تعالى، فالله هو الرحمن، غير أن عدداً من المناطق التي لم تذكر عبادتهم لله، كانوا يعبدون الرحمن، ولهم عنه أفكار قريبة من أفكار أهل مكة عن الله تعالى، مما يدل على أن الاختلاف قائم على التسميات، وليس في الفكرة الأساسية.

وكان الجاهليون يحجّون إلى مكة، فيقفون في عرفه، ويطوفون الكعبة، وهي بيت الله. وأشار القرآن إلى أنهم كانوا يصلّون. وقال «وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصديّة»^(٩). ومن المحتمل أنه كانت لهم طقوس أخرى ورجال دين يشرحونها، ولا بد أن فهم الناس لذلك الدين يتباين تبعاً لاختلاف مستوى الناس الفكري وآرائهم واهتماماتهم. وقد أشار القرآن إلى كثير مما في تلك العبادة من انحرافات وتشويهات دعا الإسلام إلى تطهيرها والاعتماد على عبادة نقية يقرّها العقل ويرضاها الضمير. ومهما كانت الاختلافات في معتقداتهم الجاهلية إلا أنها ضمن نطاق وحدة

(٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران»، الآية ١١٠.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الكهف»، الآية ٥٥.

(٦) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٢٦.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآية ٢٢.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الأعلى»، الآيتان ١٨ - ١٩.

(٩) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٣٥.

عامة تجمعها ولا تتحدّها إلا عقائد وثنية وصفتها بعض الكتب، وأبرزها كتاب الأصنام لابن الكلبي. وبالغ البعض في امتداحه، مع أن القرآن الكريم لم يذكر الأوثان إلا في آيات قليلة أكثرها في الكلام عن قوم إبراهيم.

إن العرب الذين كانوا يعبدون الله أو الرحمن هم غير اليهود والنصارى الذين وإن كانوا يعبدون الله، إلا أن لهم تصورات خاصة عنه، ويرفقون عباداتهم بمراسيم وطقوس خاصة بكل منهم، ولهم تنظيمات دينية وأفكار يقوم بعضها على ما أوحى لأنبيائهم، وأكثرها مما شرحه وطوره علماءهم، وتنظيمات هذين الدينين مرتبطة بما كان في بلاد خارج الجزيرة، فهي ليست محصورة بعرب الجزيرة وثقافتهم.

ثانياً: العرب وتوحد ثقافتهم

١ - الإسلام وتوحد العرب

بدأت الدعوة الإسلامية عندما نزل الوحي في مكة على الرسول ﷺ وهو من أعرق أسرها، وأمره تعالى أن يبدأ بنشر الدعوة في عشيرته وقومه في مكة وما حولها ﴿وانذر عشيرتك الأقربين﴾^(١٠) ﴿لتنذر أم القرى ومن حولها﴾^(١١) ﴿وأنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾^(١٢).

نزل القرآن الكريم بالعربية السائدة في بلد الرسول وقومه ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾^(١٣) ﴿فإنما يسرناه بلسانك﴾^(١٤) ﴿كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾^(١٥) ﴿قرآناً عربياً﴾^(١٦) ﴿بلسان عربي مبين﴾^(١٧). ومن الواضح أنه نزل بالعربية لأنها كانت لغة القوم ﴿ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء﴾^(١٨).

وكانت مكة بلداً حضرياً، والدعوة الإسلامية تركزت في الحضر ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى﴾^(١٩) ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها

-
- (١٠) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ٢١٤.
(١١) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ٧.
(١٢) المصدر نفسه، «سورة الزخرف»، الآية ٤٤.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة إبراهيم»، الآية ٤.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة مريم»، الآية ٩٧.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٣.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٢.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ١٩٥.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٤٤.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ١٠٩.

رسولاً^(٣). وقد أوضحت دراسات حديثة متعددة النُظم الإدارية والسياسية التي كانت قائمة في مكة عند ظهور الدعوة الاسلامية، كما أن الآيات القرآنية الكثيرة تظهر مستوى فكرياً عالمياً في أساليب المعرفة والآراء العامة، علماً بأن الدعوة الاسلامية كانت منذ بدايتها قائمة على مبادئ عامة للإنسانية جمعاء.

وبعد أن لقيت الدعوة العنت من معظم أهل مكة، عدا الذين هداهم الله، هاجر النبي ﷺ إلى المدينة بعد أن لقي من أهلها العرب التأييد، فتيسرت له فيها قاعدة ينشر منها الدعوة، ويثبت التنظيمات، ويؤسس الدولة، وقد واجه في المدينة بعض العنت من اليهود، وكانت لهم في المدينة جالية ليست قليلة العدد، شديدة التعصب لتاريخها وتقاليدها، فأثاروا للرسول ﷺ كثيراً من الماحكات والمشاحنات، فواجههم بالحجة وقمعهم، فازداد توطد الدولة، واشترط على من يسلم الهجرة إلى المدينة والإقامة فيها، وكَوْن هؤلاء المهاجرة، وأكثرهم ممن كانت ديارهم خارجها قطاعاً من السكان بجانب أهلها الأنصار والمسلمين من قريش الذين هاجروا مع الرسول ﷺ، وبذلك ازداد عدد المسلمين، وكانوا قريبين من الرسول ﷺ يتابعون توجيهاته وتنفيذ متطلبات الدولة.

وظل شرط الهجرة على من يسلم قائماً حتى فتح مكة، حيث تخلّصت دولة الاسلام من أخطار مناوئيه، وازداد توسعها سلمياً عندما أقبل كثير من أهل الجزيرة على الإسلام والإقرار بسيادته.

ولما توفي الرسول ﷺ وولي الخلافة أبو بكر الصديق واجه حركات من الردّة والانشقاق تهدد سيادة الإسلام ودولته، ففضى عليها بمدة قصيرة معتمداً على من ثبت على ولائه من أهل المدينة ومكة والطائف وعشائر الحجاز، فأعاد الوحدة إلى شبه جزيرة العرب، وأصبح الإسلام يضم كل عربها تقريباً، وبذلك حدث تلاحم بين العروبة والاسلام من حيث إن العرب أصبحوا قوام دولته، ولغتهم هي لغة القرآن الكريم، وقادته ورجاله منهم. ولما قضى أبو بكر على خطر الردّة لم يتوان في توجيه الجيوش الاسلامية إلى أطراف شبه الجزيرة حيث كانت تقيم عشائر عربية لم تكن علاقتها ودّية بدولتي الفرس والروم اللتين حاولتا السيطرة عليها، واعتمد أبو بكر في هذه الإنجازات على قوات من أهل المدينة ومكة وعشائر الحجاز واليمن التي ظل أكثرها موالياً للإسلام ودولته.

ولما وُلّي عمر بن الخطاب الخلافة أباح لمن كان قد شارك بالانشقاق والردّة بعد وفاة الرسول ﷺ بالانضمام إلى الجيوش الاسلامية، فأقبل إلى الانضمام مقاتلتهم

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة القصص»، الآية ٥٩.

وخاصة من اليمن ومن أواسط الجزيرة وشمالها، فأصبح تحت تصرف الخليفة أعداد كبيرة من العرب المدربين على القتال، فوجههم لتوسيع الدولة ودحر الروم والفرس، واستطاعوا بعد معارك طاحنة دحر الروم وإجبارهم على التخلي عن بلاد الشام والجزيرة الفراتية ومصر، كما دحرت القوات العربية الفرس وضمت العراق إلى دولة الاسلام.

٢ - تأسيس الأمصار

وعندما أمن العرب سيطرتهم على العراق وبلاد الشام ومصر أقاموا مراكز ثابتة للمقاتلة وعيالاتهم وولاتهم، على أطراف الصحراء، فكانت هذه المراكز متصلة جغرافياً بالجزيرة، ومناخها وأحوال أطرافها تشبه ما في الجزيرة والتي كانت المعين الأكبر الذي يستمدون منه المقاتلة، وهذه المراكز هي الكوفة والبصرة في أطراف العراق، والجابية في بلاد الشام، والفسطاط في مصر، وكل منها قرب مراكز جغرافية وثيقة الصلة بالعرب، فالكوفة بلبق الحيرة، والبصرة بالقرب من الأبله وفرات ميسان، والفسطاط قرب هليوبوليس. ويضاف إلى هذه المراكز المدينة وهي مقام الخلافة ومركز تجمع القوات، وجواثا في البحرين، غير أن جواثا ألغيت في زمن خلافة عثمان، واقتضت المتطلبات العسكرية والإدارية بعد توسع الدولة واستقرارها اتخاذ مراكز إضافية متعددة في مواقع استراتيجية من بلاد الشام، والعراق، والهضبة الإيرانية، وخراسان. ففي بلاد الشام جعل العرب المراكز الرئيسية لمقاتلتهم في دمشق وحمص، غير أنهم وضعوا قوات في مراكز الأجناد في الرملة والأردن، وكذلك في عدد من المدن والمراكز الواقعة على سواحل البحر، ثم وطّنوا المقاتلة في قنشرين وعدد من مدن الجزيرة الفراتية، وكذلك في المراكز المهمة عسكرياً مع حدود الروم. وفي الهضبة الإيرانية أقاموا قوات عربية في أردبيل بأذربيجان، وفي جرجان والري وقزوین، كما استوطنت المقاتلة أصبهان، وشيراز وعدداً من المدن الأخرى.

وفي زمن خلافة معاوية نقل العرب خمسين ألفاً من المقاتلة إلى خراسان وأوطنوهم في مرو وأطرافها، وفي عدد من المدن، وخاصة نيسابور ومرو الروذ وبلخ ثم في سمرقند.

ولما فتح العرب شمالي افريقيا اتخذوا القيروان مصراً يقيم فيه مقاتلتهم ويغزون منها، ولما أتموا فتح الأندلس وزّعوا قواتهم على عدد من مدنها، وأبرزها قرطبة وإشبيلية، وفيما عدا القيروان، فإن جميع هذه المراكز الجديدة أقيمت في مدن قديمة احتفظت بسكانها القدماء، وسكن العرب في قطاعات خاصة من كل منها.

٣ - العرب في الأمصار

كان معظم سكان كل من هذه الأمصار مجموعة من عشائر متباينة في عدد أفرادها، جاؤوا من مناطق متفرقة من الجزيرة، يتسمون بالتدريب على القتال، وأكثرهم من الأعراب البدو، غير أن فيهم عدداً من أهل الريف والمناطق الزراعية المنبثة في شبه جزيرة العرب، وفيهم أيضاً عدد من الحضر وأهل المدن، وهم متباينون في كثير من مظاهر الحياة وأساليبها تبعاً لأصولهم ومستوى أفرادهم، غير أنه تجمعهم سمات النظام القبلي في السياسة والمثل الأخلاقية واللغة، إضافة إلى الدين والدولة التي أظلتهم.

٤ - تنظيم السكان

وقلما هاجرت عشيرة بأكملها واستوطنت بمجموعها مصراً واحداً، وإنما توزعت مجموعات من كل عشيرة على عدد من الأمصار، فعشائر الحجاز وجدت في كافة الأمصار، وتوزعت عشائر بكر وتميم وعبد القيس وحنيفة في الكوفة والبصرة، ثم الهضبة الإيرانية وخراسان، واستقرت أزد عُمان في البصرة وخراسان وفي الموصل، وجاء أهل اليمن فكُونوا نسبة ملحوظة في بلاد الشام، وفي الفسطاط والكوفة.

روعت الروابط العشائرية في تنظيم مساكن المقاتلة في الأمصار، فخصصت لكل عشيرة (خطة) أي رقعة من الأرض توزع على أفرادها ليقيموا فيها، واختلفت كثافة المقيمين في كل خطة من حيث إن مساحة كل منها ثابتة، فإذا هاجر من أهلها عدد فإن المقيمين فيها يتناقصون، وإذا جاءتهم مهاجرة جدد فإنهم يقيمون مع العشيرة في تلك الخطة فيزيد سكانها، ولأفرادها حق (الشفعة)، أي الأفضلية في الأرض التي يخليها صاحبها، ويشارك أفراد العشيرة في بعض المسؤوليات العامة بينهم، فيدفعون جميعاً الفدية عن القتل الخطأ الذي يقترفه أي من أفرادها، ويرثون مَنْ لا وارث له، كما تقضي الحياة المستقرة أن يتعاملوا في ما بينهم، وخاصة في الشدائد الأقربون أولى بالمعروف، والعشيرة مسؤولة جماعياً عن حفظ الأمن في داخلها وردع المفسدين ومنع الشغب.

أضعف استقرار العرب في الأمصار صلاتهم بأبناء عشائرتهم الذين ظلوا مقيمين في الجزيرة العربية. وأدت التنظيمات الإدارية والتطورات الاجتماعية والاقتصادية إلى نمو سمات خاصة بهم تميزهم عن أهل البوادي، وإلى اتخاذهم مواقف خاصة بهم في الحوادث السياسية، وعُدَّت عودة أهل الديوان من المستقرين في الأمصار إلى البادية (ردة) تحرمهم العطاء.

وكان أهل البوادي من جزيرة العرب يترددون إلى الأمصار للميرة وبيع الفائض من منتوجات بلادهم، فيتصل بهم بعض أهل الأمصار للإفادة من معلوماتهم في اللغة والشعر وبعض أخبار أسلافهم، غير أن هذه الصلات كانت وقتية محدودة.

واقتضت الأحوال اتصالات مؤقتة بين الأمصار لأغراض سياسية أو حربية أو تجارية أو علمية، ولكنها من حيث العموم محدودة، وقاد ذلك إلى نموروح الاعتزاز بين أهل كل مصر في مصرهم.

٥ - توطيد الروابط بين أهل المصر

أنمى استقرار العرب في كل مصر علاقات اجتماعية بين مختلف أفرادها وجماعاته، وإلى تمكن الرابطة المدنية المحلية وسيادتها على الرابطة القبلية الواسعة القديمة، فضعفت على سبيل المثال الصلة بين كل من تميم وبكر الكوفة مع نظرائهما في البصرة، بل إن بعض المجموعات القبلية تواجهت مع نظرائها في المعارك الداخلية، كالذي حدث في موقعة صفين، وفي المعارك مع الخوارج، وفي حركة عبد الرحمن بن الأشعث.

وأدرك أهل كل مصر الصلات العامة بينهم، فاعتزوا بما تميّز به مصرهم من حيث خصائصه وإنجازاته وإسهاماته في الحياة السياسية والفكرية، وبمن أنجبهم من رجال بارزين، وعبر عن هذا الاعتزاز ما روي من أقوال في خصائص كل مصر، وفي المفاخرات بها.

٦ - الروابط بين الأمصار

إلا أنه كانت تجمع الأمصار كافة روابط عامة مشتركة، فتنظيماهم تقوم وفق أسس ومبادئ عامة مشتركة، وكلهم يتكلمون العربية ويدينون بالإسلام، ولهم تراث ثقافي مشترك من اللغة والأمثال والحكم وبعض التاريخ المشترك، وهم جميعاً ضمن دولة واحدة ذات سلطة مركزية عليا تقرر السياسة العامة، وترعى المصالح العامة، وتعمل على استتباب الأمن واستقرار السلام. وكان عموم الناس يدركون أهمية السلطة المركزية ويقدرّون مكانتها، فكانوا يولونها الاحترام، ولا يتجاوزون المقومات الأساسية للدولة وهي التوحيد وجعل كلمة الله هي العليا. والناس يدركون أن هذه الدولة التي كونوها بوحى الإسلام وقيادة رجاله، وحموها بسيوفهم هي أساس كيانهم الجديد، فهم بناء الدولة، وقادة الحضارة. على أن تدخل الدولة في الحياة العامة والخاصة للناس كان محدوداً، فقد أمنت لهم حرية العمل والتنقل والتفكير والتعبير ضمن الحدود الرحبة التي لا تهدد الأمن العام أو كيان الفرد. ولا ريب في أن

الاستقرار الذي توطّد، والسلم الذي تأمن، والتوحيد الذي تمّ، وسّع الاتصالات الشخصية بين رجال مختلف الأمصار لأغراض تجارية أو دينية أو فكرية، فقوّى هذه الروابط العامة التي تتجلّى بأبرز مظاهرها في الوحدة العامة للحياة الفكرية التي لم تقتصر على الاهتمام بجوانب معينة منها، وإنما امتدت إلى مادتها وأساليب بحثها وقواعدها العامة.

٧ - الإسلام في الأمصار

والإسلام هو السائد في الأمصار وفي الدولة، وكلمة الله هي العليا، ولا يقبل التحدي العلني لمبادئه الأساسية. ولكن لا يبعد أن يكون فيها عدد ممن لم يتشبع بمبادئه أو يتبع جميع أوامره، وميزة الإسلام التسامح ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾^(٢١)، ولا بد أن التشبع بمبادئه واتباع تفاصيل أوامره، كان متبايناً في الناس، فكان فيهم الأتقياء الورعون والعباد المتزمتون والمتأهلون، كما كان فيهم المؤمنون في الظاهر، أو ذوي النزعات الفاسدة والشريرة. ولا يمكن القطع بنسبة عدد من كان في كل من هذه الفئات في تلك المجتمعات المتطورة والمتعرضة لكثير من التيارات المتنوعة التي تجر الناس إلى الفساد أو الفساد، وينبغي عدم الحكم على مدى انتشار وتوغل القيم الروحية أو نقيضها من مجرد نصوص متفرقة رويت عن الورعين، أو عن الفاسدين الذين يظهر الفساد في سلوكهم مما روي من أخبار المغنين والمجان، والصعاليك والزُّعر. وكان مباحاً لأهل الأديان الأخرى دخول الأمصار والاستيطان فيها مع قيود خفيفة لتمييزهم ومنع تحديهم الإسلام، فكانت لهم حرية العمل والتصرف وفق تقاليدهم القديمة، وممارسة شعائهم ومتابعة نظمهم والخضوع لقوانينهم الخاصة.

٨ - اللغة العربية في الأمصار

سادت في جميع الأمصار اللغة العربية التي يتكلم بها العرب، وتكررت في القرآن الكريم الآيات التي تذكر بفخر أنه نزل فيها ﴿بلسان عربي مبین﴾^(٢٢) ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج﴾^(٢٣) وكانت قد استقرت اللغة السليمة التي نزل فيها القرآن الكريم ونظم فيها الشعراء قصائدهم، وكتبت فيها المكاتبات والرسائل، وألقيت فيها الخطب والأحاديث، وطغت على اللهجات المحلية المحدودة، آثارها بطرق تلفظ حروف العلة، أو في بعض مفردات الكلمات، وكان اللحن مقصوراً على ضبط أواخر

(٢١) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ١١٦.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ١٩٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الزمر»، الآية ٢٨.

الكلمات، ولم يذكر في الأمصار ما كان بعيداً عن الفصحى كلغة حمير (الغتم) التي كان استعمالها في القرن الرابع الهجري، أو ربما قبله، مقصوراً على مناطق محدودة من جنوب شرقي اليمن.

وتعلم عدد من الأعاجم، وخاصة المتصلين بالعرب، اللغة العربية، واختلفت درجات اتقانهم إياها، وأخذ العرب منهم عدداً من المفردات وخاصة في الصناعات والمواد، ولكن عددها كان محدوداً، ومع أنها أغنت العربية بالمفردات، إلا أنها كانت محدودة ولم تؤثر في السمات العامة المعروفة للعربية.

وكانت دواوين الخراج ومعاملاته تكتب بالفارسية في المشرق وبالأغريقية في المغرب، كما كان بهاتين اللغتين يكتب على النقود حتى زمن خلافة عبد الملك الذي أمر بتعريب الدواوين والعملة، واضطر كتاب الخراج إلى الكتابة بها.

وقد أثمر التطور الفكري اللغة العربية بما أضيف إليها من كلمات بعضها أعجمي، وأكثرها عربي توسع استعماله واكتسب معاني جديدة، فحفظت مكانة العربية كمعبر وحيد للثقافة والفكر في الأرجاء كافة.

٩ - السمة العسكرية الأولى

ضمت المقاتلة أهل الأمصار، وكان عليهم المشاركة في المهام العسكرية ومقاتلة جيوش الأعداء لتوسيع الدولة وتثبيت دعائمها، فسمتهم البارزة هي التدريب العسكري والروح العسكرية ومثلها في تمجيد القتال ومتطلبات النصر، وقد أشغلت الحروب والمعارك الكبيرة المسلمين في زمن خلافة أبي بكر ومعظم السنوات الأولى من خلافة عمر بن الخطاب، وأمنت ضم العراق وبلاد الشام والجزيرة الفراتية ومصر إلى دولة الاسلام التي وصلت إلى مناطق جبلية في شرقي وشمال أقاليم الهلال الخصيب، وإلى صحراء ليبيا في غربي مصر، وكلها تكون حدوداً مانعة تحمي الأقاليم الغنية التي ضمها العرب، التي كان سكانها وثيقي الصلة بالعرب في العرق والحضارة، ويعيدين عن حضارة حكامها، وغني عمر بن الخطاب في السنوات الأربعة الأخيرة من خلافته بتنظيم إدارة الدولة التي كان لأعدائها المتربصين وراء حدودها قوة خطرة تهدد المسلمين.

ولما ولي عثمان بن عفان تابع توسيع الدولة إلى ما وراء الحدود التي وصلتها في زمن خلافة عمر فضمت الجيوش الاسلامية إلى الدولة في المشرق خراسان، وفارس، وكرمان وسجستان، وهي أقاليم صلاتها الحضارية ضعيفة بالعرب، وتوغلت الجيوش في شمالي افريقيا إلى تونس، أما في بلاد الشام فانشغل المقاتلة بمواجهة تحديات جيوش الروم وحدها.

وفي زمن خلافة علي بن أبي طالب، انشغل مقاتلة الأمصار بالمشاكل الداخلية التي تطلبت استخدام الجيوش. وكان عبء القتال في كل هذه النشاطات العسكرية ملقى على مقاتلة الأمصار بما كان يشغل معظم وقتهم.

١٠ - تنامي الحياة المدنية

ولما صفت الخلافة لمعاوية تابع هو ومن جاء بعده من الخلفاء الأمويين سياسة التوسع، فضمت الجيوش أقاليم ما وراء النهر وجنوب خراسان في المشرق، كما ضمت بلاد السند، وفي المغرب ضمت كل أقاليم شمالي إفريقيا والأندلس، وكان التوسع يقوم به المقاتلة الذين استوطنوا في خراسان من المشرق، والذين استوطنوا القيروان في المغرب. أما مقاتلة بلاد الشام فانشغلوا بصد الروم وتوسيع البلاد وتثبيت حدودها في شمالي بلاد الشام والجزيرة الفراتية.

أما الأمصار الأولى: وهي الكوفة والبصرة والمدينة والفسطاط فقد قلّت مشاركتهم في الحروب، واقتصرت على بعوث يصيب المقاتل منها مرة كل أربع سنين، وقد يتجنب الاشتراك بإرسال بديل عنه، وضعفت في هذه الحروب المستهدفة التوسع وإعلاء مكانة الخلفاء وكبار القادة أكثر من كونها إعلاء كلمة الإسلام، وأكثرها كان موجهاً إلى مجتمعات وأمراء محليين متفرقين، ليس في دحرهم نصر كبير أو غنائم مجزية - وهو ما يختلف عن دافع العرب في حروبهم الأولى لتكوين الدولة وتأمين السيادة على أقاليم غنية - وكان هذا الدافع أضعف في قمع حركات المعارضة من الخوارج أو الثوار في بعض المناطق.

١١ - تنامي الحياة المدنية والاهتمام بالثقافة

دفع تناقص المعارك والحملات العسكرية، وتنامي المعيشة للمقاتلة العرب التوجه إلى الاهتمام بالحياة المدنية، وبدأت تظهر آثار التراث النفسي والفكري للعرب، ولم يكن لأهل الصحراء، وهم معظم مقاتلة الأمصار، اهتمامات بمظاهر المعيشة المادية من مأكّل وملبس ومسكن، فاقصر الاهتمام بهذه الأمور على عدد محدود من ذوي الثروة المترفين، أما السواد الأعظم فوجهوا اهتماماتهم إلى الأمور السياسية والفكرية، ومن الطبيعي أن تكون أكثر شواغلهم القضايا التي يواجهونها، ثم استذكّار أخبارهم وحياتهم وماضيهم في الجزيرة، ولا بد أن القضايا المعاصرة التي يواجهونها تتناقص في فترات الهدوء والاستقرار. وتنشط عند حدوث الأزمات والاحتكاكات، فيبعثونها ويبدون آراءهم فيها، متأثرين بأحوالهم ومورثاتهم الفكرية، وهذه الأحوال محلية، ولكن الكثير منها مرتبط بالأحوال العامة للخلافة التي وإن كانت صلتها غير واسعة بالمصر، إلا أنها قوية تبعاً للمكانة المتميزة للخلافة وأثر قراراتها في مصر.

فبحث القضايا السياسية والادارية لا ينحصر بأحوال مصر، وإنما يمتد إلى أحوال الخلافة في المدينة ثم في الشام، وذلك لما للخلافة من مكانة متميزة باعتبار الخليفة صاحب السلطة العليا ودوره واسع في توجيه السياسة العامة وإقرار النظم الادارية العليا. وقد ظهرت آثار الاهتمام بالأحوال العامة في الكوفة منذ أوائل تأسيسها حيث تتابع احتجاج أهلها على ستة ولاة خلال مدة ست سنوات. وبعد أن ولي عثمان الخلافة اتسع موقفهم وأدى إلى الفتنة، ثم تلتها انشقاقات سياسية وظهور أحزاب، لا يدخل بحثها هنا لأنها تعبر عن المواقف السياسية، وإن كانت تتصل بالنشاط الفكري الذي لا بد أنه لازمها.

١٢ - ميادين الاهتمام

ذكرنا أن العرب الذين استوطنوا الأمصار كانوا خليطاً من عشائر متعددة متفرقة من حيث المساكن التي هاجروا منها في جزيرة العرب، ولا بد أن أفرادها كانوا متباينين في مستواهم في الثقافة المكوّنة من عناصر بعضها محلي محدود بخصوصية العشيرة، وبعضها مما هو عام بين العرب فيما يتجلى في لغتهم العربية السليمة، ونظم الحياة والمثل الأخلاقية والسلوكية، وبعض الموروث من أخبارها. ومن المعلوم أن العرب تميّزوا منذ قبل الاسلام باهتمامهم بالأمور الانسانية، وما يتصل بحياة الانسان الاجتماعية والسلوكية والفكرية. وقد يسّر تناقص الحملات العسكرية، وتوفير الدولة أسباب المعاش للمقاتلة، مجالاً للانصراف إلى الاهتمام بأمور المجتمع والفكر، ولا بد أن كثيراً من اهتماماتهم تابع توجهه إلى الكلم الطيب من حكم وأقوال، وإلى الشعر المعبر عن الإحساسات والعواطف الانسانية في مختلف جوانبها، وإلى بحث تركيب مجتمعاتهم وما يتصل بذلك من تاريخها وأنسابها وإسهاماتها في الأعمال التي تستحق التخليد، ولا بد أن توزع أصولهم الجغرافية على أرجاء متفرقة من الجزيرة قدّم مادة أولية تغني الثقافة في ميادين المعلومات عن بلاد الجزيرة وأهلها، وأضافت أعمالهم من الفتوح مادة يتداولونها ويغنوا بها معلوماتهم.

١٣ - حرية الفرد ومكانته

وللفرد حرية واسعة في الكلام والعمل والتنقل ضمن نطاق عام من المعايير الخلقية المنسجمة مع المصالح العامة والمعززة للتماسك الاجتماعي، وتسندها مبادئ الدين الاسلامي التي تؤكد على وجوب التحلي بالمبادئ الأخلاقية السليمة، وينحصر عمل الوالي في هذا على الإشراف العام على حفظ الأمن، والتدخل في ما يؤدي إلى الإخلال العام به، وفيما عدا هذا فإن الإنسان مسؤول عن أعماله وكل نفس بما كسبت

رهينة»^(٢٤) «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»^(٢٥). غير أن هذه الحرية تتأثر بالتقاليد التي عرف العرب بالحرص على مراعاتها، والتي تحفظ في المجتمع سمة الديمومة.

١٤ - سمات الحركة الفكرية

كان النشاط الفكري حراً لا تحصره قيود تقيّد المشاركين فيه بسدود أو مال أو مكانة اجتماعية، وإذا كانت البصرة قد اشتهرت بمربدها والكوفة بكناستها كمركزين للنشاط الفكري فيما يتصل باللغة والشعر، فإن مرجع هذا أن هذين المكانين كان يؤمهما الأعراب من البادية للمتاجرة بسلعهم المحدودة بالمواشي والإبل، وربما بعض المنتوجات الحيوانية والنباتية التي تنتجها البادية، أما الجوامع الكبيرة فكانت تقوم فيها فعاليات فكرية قد تكون الأولوية فيها لأمر الدين، ولكنها تمتد أيضاً إلى مختلف الأحاديث في الأدب والمعاملات وغير ذلك من الأمور، وعلى أي حال فإن المكانة المتميزة للجامع في المصيرين، والمربد في البصرة، والكناسة في الكوفة لا يعني أن كلاً منها اختص بنوع محدد من المعارف أو اقتصر على عدد معين من الباحثين، كما أنها لم تكن الوحيدة في تلقي المعارف حيث كان بالإمكان إجراء الأحاديث وتبادل المعرفة في كافة أماكن الاجتماعات العامة والخاصة ومنها المساجد المحلية المتعددة المنبثة في أرجاء كل مصر، وخاصة مساجد العشائر حتى قيل (المساجد مجالس الأشراف).

وكانت أكثر الأحاديث والمناقشات شفوية تتم بالاتصال الشخصي، لأن مواد الكتابة من الجلود وأوراق البردي كانت غالية الثمن، فثمن قطعة البردي كان درهماً في زمن أبي جعفر المنصور، وربما قبله أيضاً، وهناك مواد أخرى للكتابة كرقم الطين وسعف النخل وهي تصلح للتسجيل وليس للكتابة المنظّمة التي اقتضت بالدرجة الأولى على حسابات الدولة ومكاتب الحكّام من خلفاء وإداريين.

لم تصلنا كتب شاملة عن تيارات وتطور الحركة الفكرية المعبرة عن الثقافة العامة في صدر الاسلام، وإنما وصلتنا ملاحظات متفرقة عن اهتمامات الناس المتنوعة، وعمّا أولته عن جوانب المعرفة كل من الأمصار الكبرى. وقد دوّنت هذه المعلومات المتفرقة منذ أواسط القرن الثاني الهجري حيث انتشر استعمال الورق، ولا بد أن ما دوّن في هذه الكتب كان متأثراً بالجو الثقافي السائد في أول الخلافة العباسية، إلا أن هذا الجو كان متابعاً لما كان قبله، فالمدوّنون صوّروا عموم نمو وتوجهات هذه الثقافة، ولم يحرفوا كثيراً صورتها.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة المدثر»، الآية ٣٨.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الزلزلة»، الآيتان ٧ - ٨.

وذكرت هذه المؤلفات أسماء عدد من البارزين في الثقافة والفكر، ولكن اقتصرنا على إشارات قليلة إلى مدى انتشار هذه الثقافة بين الناس، أو إلى نسب الجوانب التي كوَّنتها تلك الثقافة، وكلها أمور بالغة الأهمية ويمكن استقبالها من (بين أسطر) ما وصلنا من معلومات من المدونات.

ثالثاً: الإسلام والقرآن الكريم

١ - الإسلام وتوحيد العرب

للدين الإسلامي دور حاسم في تثبيت وحدة الثقافة العربية وتنسيق العناصر المكوِّنة لها وتوجيهها وجهة جديدة، وتيسير إنمائها، وإشباع القدسية على كثير من عناصرها، وفي نشرها بين كثير من الشعوب والأمم في مختلف الأرجاء.

جمع الإسلام أشتات العشائر المتعددة، ونظَّمها في دولة واحدة لها مُثلٌ عليا موجَّهة هي جعل كلمة الله هي العليا، وكانت مبادئه المثل الرابطة بين الناس، وفرائضه الموحدة لهم في كثير من مظاهر الحياة، بما في ذلك الصلوات والصيام والحج، وعدد من أساليب الحياة الاجتماعية.

وضع الإسلام إطاراً عاماً يشمل نُظُم الحياة المادية والاجتماعية والفكرية لتكون عقيدة لمعتنقيه. ومن أبرز أسس هذا الإطار العام هو أخذه بتياري أسس المعرفة، الإدراك الحسي، والإلهام الباطني؛ فثبت مُثلاً عليا لأساليب التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة المجردة عن الأوهام والتشويشات. ومع أنه أشار إلى عدد من الظواهر السماوية ومختلف فروع المعرفة، إلّا أن اهتمامه الرئيسي تركّز على الإنسان وعلى إصلاح سيرته وتفكيره وسلوكه الاجتماعي، الذي عدّه المحور الأساسي في تطور مسيرة الإنسانية والمجتمعات من مختلف الأقوام والأمم.

إن هذا الإطار العام الواسع، يحوي تنوّعات ويتيح المجال لتطورات. وقد راعى القرآن الكريم التطور ضمن المدة المحددة التي تتابع فيها نزول الآيات، فجاءت فيه آيات عدة تنسخ أحكامها آيات سبقتها. كما عرض مبادئ عامة وأفكاراً مطلقة يثير فهمها اللغوي ومتابعة حدود معانيها آراء متعددة، كثيراً ما تكون متباينة أو متناقضة.

٢ - السلم والحرية

وكان عماد دعوة الرسول ﷺ النقاش السلمي الهادئ الموصل إلى الإقناع دون اللجوء إلى الفرض القوي الملزم للتظاهر بقبول أفكاره دون الاقتناع بصحتها، وإذا

كان التوسع السياسي للدولة قد جرى بقوة السلاح، فإن نشر العقيدة لم يتخذ هذا الأسلوب، وإنما اعتمد حرية العقيدة ونشر الأفكار بالإقناع دون الإلزام القسري ﴿وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾^(٢٦) ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين﴾^(٢٧) ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾^(٢٨) ﴿فلذلك فادع واستقم كما أمرت﴾^(٢٩) ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح﴾^(٣٠) وقد ترددت كلمتا (الموعظة) والدعوة وقرنت الحكمة بالكتاب في آيات كثيرة، وقال تعالى ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾^(٣١) ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾^(٣٢).

٣ - تقدير الفكر والعلم

وكان في كل من مكة والمدينة - وهما اللتان كانتا على التعاقب مركزين للدعوة الإسلامية الأولى - عدد كبير ممن لم يعتنق الإسلام، ومن كانوا متمسكين بعقائدهم المخالفة للإسلام، ولبعضهم وخاصة اليهود، مراكز للتعليم (بيت مدراس)، وعلماء من الأحرار والربيين، ولم يرد ذكر لاستعمال القوة في كم أفواههم أو إلزامهم اعتناق الإسلام، وتدل الآيات الكثيرة التي تجادل معتقداتهم على الحرية الواسعة التي تمتعوا فيها عند مناقشة الرسول ﷺ.

وأشاد القرآن الكريم بالعلم، فذكره في عدد كبير من الآيات ووصف به ذاته في كثير منها، وقال ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾^(٣٣) وكرر في آيات كثيرة طلب استخدام الحواس في الفكر في الحصول على المعرفة الصحيحة، من بصر ونظر وسمع، وحفظ، وتذكر، وفكر، وبصيرة، وحكمة.

تتجلى مبادئ الإسلام الأساسية في القرآن الكريم الذي نزل بالوحي على الرسول ﷺ منجماً خلال السنوات من دعوته. وقد ﴿نزل بلسان عربي مبين﴾^(٣٤) و﴿قرآنًا عربياً﴾^(٣٥).

-
- (٢٦) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ١٢٥.
 - (٢٧) المصدر نفسه، «سورة فصلت»، الآية ٣٣.
 - (٢٨) المصدر نفسه، «سورة الأنفال»، الآية ٢٤.
 - (٢٩) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ١٥.
 - (٣٠) المصدر نفسه، «سورة فاطر»، الآية ١٠.
 - (٣١) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت»، الآية ٤٦.
 - (٣٢) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ١٢٥.
 - (٣٣) المصدر نفسه، «سورة المجادلة»، الآية ١١.
 - (٣٤) المصدر نفسه، «سورة الشعراء»، الآية ١٩٥.
 - (٣٥) المصدر نفسه، «سورة طه»، الآية ١١٣.

وجاء في القرآن الكريم ﴿وكذلك أنزلناه حكماً عربياً﴾^(٣٦) وكلمة (حكماً) ليست لمعانيها حد قاطع، وقد وردت في آيات كثيرة من القرآن الكريم بمعنى اصدار القرار في القضايا المختلف عليها من المعاملات والعقائد، كما وردت في أربع آيات مقرونة بالعلم ﴿حكماً وعلماً﴾^(٣٧)، ولحروف ألفاظها شبه بلفظ (الحكمة) التي وردت في أكثر من ثمانين موضعاً من آيات القرآن الكريم، بمعنى الآراء للصحابة النقادة، فهي ألصق بما نسميه (الفلسفة).

إن الحكم والحكمة وإن كانتا صنوين للعلم والمعرفة، إلا أنها يتميزان بإحكام العقل والتفكير في ماهية الحقائق وجوهرها وأهميتها في المجتمع، فإن صح هذا فإن اشارة القرآن الكريم إلى حكم عربي يعبر عن وجود نظرة عربية خاصة تتميز بالعمق والنفاذ والشمول.

٤ - قراءة القرآن ودراسته

إن الدين الاسلامي موجه للعامة سواء العوام والجاهير، أو الخواص والنخبة. وبسبب عوامل كثيرة لم يقبل في شبه جزيرة العرب غير الإسلام ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾^(٣٨) وكان إعلان الإسلام كافياً «من قال لا إله إلا الله عصم مني دمه وماله» ويتبع الإسلام الأخذ بأحكامه في الحياة، وأداء فرائضه وقراءة القرآن أو بعض آياته في الصلوات والدعاء، مع أن مبادئ الاسلام واضحة في القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين، إلا أن كثيراً من مفرداته وأفكاره عامة غير مقيدة الحدود، وهي تتيح مجالاً واسعاً للشرح والتوضيح، وأحياناً للتفصيل والتأويل.

أدرك الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أهمية القرآن الكريم باعتباره الأساس الوحيد للإسلام، فحث على تعلمه ودراسته. وكان من ثمار ذلك بروز رجال كانت لهم مكانة متميزة في قراءة القرآن ودراسته، ومن أبرزهم أبو موسى الأشعري في البصرة، وعبد الله بن مسعود في الكوفة، فضلاً عن عدد من الصحابة في المدينة ومكة. وامتد الاهتمام بقراءة القرآن إلى مناطق واسعة، وكان من أول ما أثاره تدقيق قراءته، أي ضبط ألفاظ نصّه ونطقها، وكان النقاش على أشده، فيما تذكر الروايات، بين المقاتلة في أطراف حدود دولة الإسلام مع الروم، ووصل حدّاً لا نعلم مداه بأخطار انقسام، مما حمل الخليفة عثمان بن عفان على تداركه، فثبت صورة واحدة عمّمها على الأمصار، أخذ بها الناس عموماً، لم يشذ عنها إلا القليل الذي كانت له

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة الرعد»، الآية ٣٧.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء»، الآية ٧٤.

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٤٨.

قراءات خاصة مخالفة لقراءة عثمان في عدد محدود من الألفاظ، ثم أدخل الحجاج في رسمه الحركات فزاد من دقة التلفظ وضبطها.

إن قراءة القرآن واجبة في عدد من الفرائض، وأخصها الصلاة، بصرف النظر عن إدراك أفكارها ومراميها، وفيما عدا سورة (الحمد) فإنه لا تحدّد الآيات التي تقرأ في الصلاة، وإنما للمصلين الحرية في اختيار مقدارها، والأرجح أن القراءة في القرآن كانت آيات عدة متتابعة من السورة التي يختارها المصلي، وهذا ييسر معرفة معظم آيات القرآن وسوره.

ولا ريب أن تكرار القراءة يثبت تلفظها وبعض تعابيرها، ويعزز سلامة اللغة العربية عند الناس الذين لا بد أنهم يتأثرون بأفكاره ومراميه، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، تبعاً لاهتماماتهم وعمق فهمهم وإدراكهم وتفكيرهم.

٥ - علوم القرآن

ولا بد أن كثيرين عنوا بفهم آيات القرآن ومراميها، وعني الطلعة منهم بالاستزادة من المعلومات عن الحوادث وأعلام الأنبياء والأفراد والأمم والأماكن التي وردت في القرآن، فأتوا ما لديهم من معلومات، أو مما اقتبسوه من ذوي المعرفة.

وبرز عدد ممن عني بفهم معاني الآيات، وذهب بعضهم إلى تأويلها والتصرف في معانيها، ولم ينحصر ظهورهم في مصر محدّد، وإنما كان في أمصار عدة، وخاصة في مكة والمدينة، ثم البصرة والكوفة والشام، وكانت لبعضهم اهتمامات أخرى خاصة في العصور التالية، فكان يرجع إليهم وتنقل معلوماتهم التي تقوم على شرح وتفسير مفردات وآيات القرآن، ولا بد أنهم تابعوا في دراساتهم ترتيب السور والآيات، كما ثبت في مصحف عثمان.

فقد كثر من كلمات القرآن الكريم ما يتعلق بالمحسوسات المادية الثابتة، وكذلك عن ظواهر اجتماعية أو فكرية ليست جامدة الحدود، وإنما يتحمّل بعضها معاني أو مفاهيم عدة، الأمر الذي يتطلب شرحاً لتوضيح معانيها، أو تفاصيل لبيان المقصود منها، ولقيت دراسة معاني مفردات القرآن وأفكاره اهتماماً كبيراً منذ وقت مبكر، فبرز علماء متميزون بمعرفة المفردات والمقصود بالأفكار التي تعبر عنها الآيات القرآنية، وامتدت أبحاثهم من ظاهر المقصود بالمفردات إلى تفسيرها وتأويلها، واستغل عدد من أصحاب الأهواء والاتجاهات السياسية والاجتماعية مكانة القرآن الكريم في الدين والعقائد، فركّزوا على آيات يسند ظاهرها آراءهم، يؤولونها بما يدعم آراءهم. وهكذا كانت لآيات القرآن الكريم مكانة متميزة عند أهل الأهواء والجماعات السياسية وذوي الاتجاهات الاجتماعية والفكرية. ومع أن كلاً من هؤلاء قدم لتوضيح

رأيه وإسناد مدعاه شروحاً طويلة لآراء جديدة في تصويرها وتعليلها، إلا أنها ظلت تحتفظ للقرآن الكريم بمكانته المتميزة في الاستشهاد والدعم، بذلك برز الدور الكبير للقرآن الكريم في وحدة الثقافة العربية بنطاقها الواسع، مع إتاحة المجال للتعددية والتنوع الذي قد يصل حد التباين والتناقض في التيارات العامة.

وقد أولى عدد من أهل الكوفة والبصرة اهتماماً خاصاً بقراءة القرآن الكريم وكونوا في اهتمامهم جماعة أطلقت عليهم المصادر (القراء) دلالة على تميزهم، وشاركوا في بعض الأحداث السياسية، وخاصة في موقعة الجمل، ثم في حركات الخوارج في زمن خلافة علي بن أبي طالب كما ذكرت مساندتهم عبد الرحمن بن الأشعث في ثورته التي قضى عليها الحجاج، ثم انقطع ذكرهم بعد ذلك، وذكرت في ثنايا الأخبار أسماء عدد من رؤسائهم والبارزين فيهم، وهم عرب من عشائر متعددة.

ومع أن تسميتهم (القراء) توحى بصلتهم الوثيقة بقراءة القرآن، إلا أنه لم يفرد ذكرهم في أخبار الجدل الذي ثار حول قراءته، مما حدا بالخليفة عثمان على تثبيت قراءة واحدة عند استعمالها. كما أن المفسرين الذين عنوا بذكر مساندتهم لم يشيروا إلى أحد الرواة بأنه من القراء، مما يدل على أن اهتمامهم اقتصر على قراءة القرآن دون الإسهام في دراسة علومه، وأخصها القراءات ونسخ المصاحف والتفسير، غير أن هذا لا يحجب دورهم الأساس في الاهتمام بقراءة القرآن وإشاعته بين الناس.

إن معلوماتنا عن دراسة القرآن وتفسيره يرجع قدمها إلى القرن الثاني الهجري عندما بدأ التدوين الذي سجل روايات عدد كبير ممن شارك في دراسة القرآن. ولا ريب أن هؤلاء نظروا إلى العلماء بمنظار عصرهم. فدوّنوا ما رأوه في عصرهم جديراً بالتقدير، ولعل آخرين كانت لهم معلومات وآراء لا تقل قيمة، ولكن لم يتردد ذكرهم. غير أن الأجيال التالية اعتمدت على مؤلفات القرنين الثاني والثالث وتناقلتها مع اختلاف في كمية ما ينقل، والتعليق عليه، والإضافات الأخرى.

تابع هيكل علوم القرآن ترتيب سور وآيات القرآن، وكان الاهتمام الرئيس الأقدم منصباً على شرح مفرداته ثم في توضيح معانيها، فهو أشد ارتباطاً باللغة، ويتلو ذلك شرح الحوادث شرحاً تاريخياً صرفاً، نقلوا فيه كثيراً مما ذكره مؤرخو السيرة، فأغلب ما ذكرته كتب التفسير عن التاريخ مرتبط بما ذكره كتاب السيرة الذين بدورهم اعتمدوا على الآيات في حديثهم عن كثير من الحوادث التاريخية للإسلام في زمن الرسول ﷺ، وقدم القرآن مادة لعدد من المعارف، وخاصة الفقه والنحو، بالإضافة إلى اللغة، وأفاد المفسرون من معارف المختصين بهذه العلوم. ثم ظهرت دراسات مختصة فرعية عن عدد الآيات وتسلسل النزول وغيره. كما قدم المفسرون معلومات عن الأنبياء الذين ذكرهم القرآن الكريم، وكانوا متفردين فيها.

وكتب التفسير، كغيرها، تعبر عن هيكل الثقافة العام الذي يشترك في بنائه عدد من جوانب المعرفة، مبتدئاً بضبط القراءة ثم معاني المفردات وتركيب الجمل، وتوضيح معالمه التاريخية ثم فهم التصور الكوني العام، وإن القرآن بدوره المميز أغنى المعارف الأخرى بمادة واسعة، وبذلك كَوّن جزءاً أساسياً في الهيكل الثقافي العام.

٦ - الفقه وتنظيم الحياة الاجتماعية

رَسَخ القرآن الكريم أسس تنظيم عدد من العلاقات الاجتماعية، وتبلغ آيات الأحكام فيه قرابة الأربعين. ونصوصها واضحة محددة في قضايا الزواج والطلاق والميراث والريضاع والفظام وبعض معاملات السوق والتجارة، بالإضافة إلى آيات كثيرة عن المثل الأخلاقية السليمة التي أكد عليها، وهي تحكم السلوك والمعاملات وتوجهها نحو الاستقرار والصالح.

وقد رافق توسع الحياة الاجتماعية والاقتصادية ونموها ظهور قضايا كثيرة لم يشر إليها القرآن الكريم، وكان كثير منها يتطلب المعالجة، وقاد ذلك إلى غزو مبكر في الاهتمام بهذه الجوانب، وغزو دراسة ما نسميه (الفقه). وبرز عدد من المعنيين بدراسته وبحثه في عدد من الأمصار وخاصة في المدينة، ثم في الكوفة والبصرة وبلاد الشام، عنوا ببحث قضاياها وعرض آرائهم فيها، وبعضها استجابة لقضايا واجهوها، وبعضها استنباطات أو افتراضات كَوّنوا منها أحكاماً عرضوها مجردة أو مرفقة بتعليلات. ولا يبعد أن يكون بعض هؤلاء المعنيين بقضايا الفقه اطلعوا على قضايا مشابهة وعرفوا الأحكام فيها وتعليلاتها مما كان عند المجتمعات التي تنضوي تحت لواء الدولة الإسلامية. غير أنه ينبغي عدم المبالغة في آثار هذه العناصر، حيث إن كتب الفقه الإسلامية الأولى التي تابع المتأخرون تأليف كتبهم على أنماطها تعكس الأوضاع عند العرب ومجتمعاتهم، وتبدأ بالعبادات، وتنتهي بالجراحات.

الفقه هو الميدان الذي يتجلى فيه بأوضح الصور وأوسعها التلاحم بين مبادئ الإسلام والعروية بلغتها ونظمها ومثلها الاجتماعية والأخلاقية في النظرية والتطبيق. فهيكله العام يتخذ الأحكام الصريحة المحددة التي وردت في القرآن الكريم أساساً أولاً، وقد تقرر شكل هذا الهيكل في زمن مبكر، تنعكس فيه الممارسات التي كانت سائدة في المراكز الحضرية التي أغلب سكانها من العرب، وتسود فيه النظم الاجتماعية العربية التي ثبّتها القرآن الكريم مع تعديلات فرعية فيها، وأدركها الرسول ﷺ، فحرص على متابعة تطبيقها وفق أحكام القرآن ومبادئه، وطبقاً لمقتضيات المصلحة العامة في التطبيق. وقد حرصت دراسات الفقه المتجلية في كتبه على الاحتفاظ بصور الحياة التي كانت سائدة في العصر الأول وخاصة في ميدان العلاقات الاجتماعية التي تعكس الأوضاع السائدة في هذا الوقت المبكر، بما في ذلك أبحاث عن مكانة العبيد،

والعقوبات للجرائم ، وتقبلت التطورات التالية بأخذها بمبدأ الإجماع «لا تجتمع أممي على ضلالة» وإقرار الممارسات المحلية في الأعراف والعادات المقبولة «ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن عند الله» .

ومفردات لغة كتب الفقه عربية يندر فيها استعمال الكلمات الأعجمية . وكلها محددة المعاني ، تتكرر في كافة المؤلفات باختلاف البلاد التي ألّفت فيها ، أو هوية هؤلاء المؤلفين ، ولا بد أن هذه اللغة استعملها القضاة ومطّبي الأحكام .

بحث الفقه ، كما يتجلى من المؤلفات فيه ، ممارسات الحياة الدينية والاجتماعية بأوسع نطاقها ضمن المثل الإسلامية ، وهي أبرز ما يتسم به المجتمع الإسلامي . كما أن تمسكهم بتنظيمات كانت العامل الأكبر في صمود المجتمع وبقائه وتجاوزه كثيراً من الرّجّات العنيفة في نظم الحياة التحتية ، أو نظم الحكم والسلطان على تباينها .

ومن حيث العموم كانت للأبحاث التي تناولتها كتب الفقه صلة وثيقة بجميع الناس باختلاف مراكزهم فكانت المعلومات فيه عامة وشعبية ، وكان المعنيون بدراسته من علماء الأمة ، ولم تتدخل السلطات الحاكمة في دراساتهم وأبحاثهم وإنما تركتهم لاجتهاداتهم ، فتنوّعت آراؤهم في كثير من الفروع ، وكان بعضها متناقضاً ، مما سبب في تطبيقها بعض التناقض والإرباك رغم نطاقه الشامل الموحد . اقترح ابن المقفع على المنصور أن يجمع القضايا وينسّقها ويكتب بها (كتاباً جامعاً) يعين على (اجتماع السير قربة لإجماع الأمر رأي أمير المؤمنين وعلى لسانه ، ثم يكون ذلك من الآن إلى آخر الدهر إن شاء الله) أي أنه اقترح تكوين مدونة تضم أحكاماً ثابتة محددة تتبناها الدولة وتفرض السير عليها إلى الأبد . ويروى أن مالك بن أنس كتب الموطأ بناء على اقتراح أبي جعفر المنصور ، غير أن مالك لم يدع إلى تعميمه وفرض أحكامه على الناس ، ورأى أن يترك البحث والتأليف للناس . والواقع أن عدداً كثيراً من الكتب المؤلفة في هذه الحقبة عنوانها السُّنن ، وتدّل كثرتها على اهتمام الناس بمادتها ، وهي أوثق اتصالاً بالحديث ، وغرضها توضيح الأحكام ، فهي أدخل في الفقه ، وساعدت على تقدمه واستقراره في المادة والتنظيم . والواقع أن معظم كتب الصحاح الستة المعتمدة في الحديث عن أهل السُّنة راعت في ترتيب كثير من أبوابها ما اتبعته كتب الفقه في تركيب مادتها وأبوابها .

رابعاً: سيرة الرسول ﷺ وأحاديثه والسُّنة

١ - سيرة الرسول ﷺ

لِلرّسول ﷺ مكانة متميزة في الإسلام والمسلمين ، إذ اختاره الله نبياً ينزل عليه الوحي ، ورسولاً يقوم بتبليغ رسالة الإسلام إلى الناس ودعوتهم إلى الانضمام إلى دين

الله ، ومهدته للدعوة سجايه الحميدة المتميزة في نشأته . وقضى منذ نزول الوحي عليه أكثر من عشرين سنة يدعو الناس إلى الإسلام ، ويتصل بمختلف الفئات ويوثق صلاته بمن آمن به ، وينظم علاقاتهم . وقضت عليه الأحوال الإطّلاع على العديد من نظم المجتمعات من البدو والرعاة ، والفلاحين من أهل الريف وأهل المدينة وأصحاب الأعمال والتجارات من أهل مكة خاصة ، وكذلك معالجة ما يتطلبه تنظيم المجتمع وإدارته والتصدي للأخطار المتلاحقة والمنوعة التي يتعرض لها وتهدد كيانه . وكان الصحابة أكثر اطلاعاً على مجرى حياته وأعماله بحكم صلتهم الوثيقة به ومعاشتهم له . وكانت أعماله قدوة يقتدى بها . ولا بد أن حياته وأعماله استوعبتها ذاكرة الصحابة فكانوا المصدر الرئيسي لها ، ينقل عنهم الناس أخبارها ويروونها شفاهاً ، ولكن بمرور الزمن نسيت بعض أخبار الحوادث ، وخاصة الجزئية المحدودة ، وتناقص بالوفاة والمهاجرة الصحابة ، وهم المتصلون به والمشاركون في الحوادث التي مرت به ، وتغيرت كثير من معالم المدينة العمرانية والبشرية مما كانت لها صلة وثيقة بالحوادث .

غير أن الاهتمام بتدريس سيرة الرسول ﷺ ظل حياً نشطاً ، وخاصة في المدينة ، ومظهر ذلك كثرة الرواة الذين نقلت عنهم المؤلفات المدونة المتأخرة التي يظهر مما اعتمده من الروايات أن أكثرهم كانوا من أهل المدينة ممن ظلوا مقيمين فيها . غير أن هذه الروايات كانت تنقل شفاهاً وبالسماع ، وأن الرواية عنهم تدل على أنهم كانوا موثقين فيها ، ولا بد أنه كان بجانبهم عدد ممن عرف عن أخبار الرسول ﷺ وسيرته ولم ينقل عنهم المؤلفون .

بدأ تدوين سيرة الرسول ﷺ بإجابات كتبها أبان بن عثمان عن أسئلة وجهها إليه عبد الملك ، وقد ذكر الطبري في تفسيره عدداً منها ، وإجابات أبان عنها ، وهي تشمل عدداً من الحوادث التي مرت بالرسول ﷺ إبان حياته في مكة والمدينة ، ولم تشر المصادر فيما إذا كانت الأسئلة قد أرسلت دفعة واحدة أو في أوقات متفرقة . ومجموعها يكون حلقات مهمة في هيكل سيرة الرسول ، ولعل بعض ما نقل عن أبان هو إجابات أيضاً عن أسئلة لم يشر المؤرخون إلى طبيعتها .

تظهر إجابات أبان بن عثمان عن أسئلة عبد الملك بن مروان اهتمام هذا الخليفة بسيرة الرسول ، ولم يقتصر اهتمام الخلفاء الأمويين بالسيرة عليه ، فقد أظهر الخليفة عمر بن عبد العزيز اهتماماً بالسيرة أيضاً ، وطلب من واليه على المدينة أبي بكر بن محمد بن حزم أن يسأل عمرة بنت الحسين الإجابة عنها ، لأنها في قوله «أعرف الناس بأقوال عائشة» ، وما روى من هذه الأسئلة يتعلق بملكية فذك التي كانت تثير تساؤلات العلويين خاصة ، وتظهر تساؤلاته مدى نسيان أو تحور كثير من المعلومات عن قرارات

الرسول. وتجدر الإشارة إلى أن عمر بن عبد العزيز أول من أمر بتدوين سنة الرسول وتعميمها على الأمصار.

ولعل أوسع اهتمام بالسيرة جرى في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك الذي قرّب الزهري، وطلب إليه تأليف كتب لا بد أن السيرة بعضها. ولم يصلنا كتاب الزهري كاملاً، ولكن المرويات المتفرقة منها في سيرة ابن اسحاق، وطبقات ابن سعد، وتفسير الطبري تظهر اهتمام الزهري بالأحداث المتعلقة بحياة الرسول في المدينة، فضلاً عن أخبار أخرى عن أعماله وتنظيماته.

إن أول وأبرز كتاب في سيرة الرسول هو كتاب محمد ابن اسحاق، ومؤلفه حجازي من أصل عراقي، فقد كان جدّه من سبي عين التمر، وعني أبوه بالعلم، واهتم ابن اسحاق في التفسير والتاريخ، واشتهر بمؤلفه عن سيرة الرسول ﷺ الذي رواه عدد كبير من الرواة، اشتهر منها رواية محمد بن عبد الملك بن هشام الحميري الكوفي الذي أدخل في سيرة ابن اسحاق تعديلات غير قليلة، فأضاف إليها إضافات أشار فيها، وحذف كثيراً منها، خاصة في ما يتعلق بتاريخ ما قبل الاسلام وحياة الرسول في العصر المكي. ولم ترد إشارة إلى أن أبا جعفر المنصور الذي يقال إنه حث ابن اسحاق على تدوين السيرة، تدخل في هيكله أو تحوير معلوماته، كما أن مادة الكتاب أعدت في المدينة، وكتبت في الكوفة، وتكاد تكون كافة رواياته عن أهل المدينة، غير أنه راج في العراق ثم في المشرق، وصار المعتمد الأكبر في تاريخ سيرة الرسول بهيكله ومحتواه. ولعل مما يسر نشره ظهوره في الزمن الذي بدأ فيه استعمال الورق، وكذلك إعداده في زمن العباسيين الذين دامت خلافتهم قروناً، علماً بأن ابن اسحاق عاش آخر حياته في بغداد، حيث توفي ودفن فيها.

اقتصر ابن اسحاق في كتابه من أخبار الرسول في مكة على معلومات عن حوادث قليلة، أكثرها مما أشار إليها القرآن الكريم، وكذلك عن الهجرة إلى الحبشة وعن بيعة العقبة.

وخصّص قسماً مما كتبه عن حياة الرسول في المدينة، عن الهجرة والمؤاخاة، ومواقف اليهود والمنافقين، وأفاض في تعداد غزوات الرسول وسراياه التي تحدّث فيها عن قرابة ستين، وخصّص بالتفصيل كلاً من بدر، وأحد، والخندق، وغزوة خيبر، وفتح مكة، وحصار الطائف، ومعركة حنين، فأبرز الجانب العسكري من أعمال الرسول في المدينة. والواقع أن الرسول اهتمّ بأمر الدفاع عن الإسلام ودولته، وأذكى روح القتال للدفاع عن الأمة. غير أن ابن اسحاق لم يفصل في عمل الرسول الرئيسي في توضيح الإسلام والعمل على توجيه الناس لتمثل تعاليمه وتوجهاته العقائدية

والفكرية والاجتماعية، وإدخال الايمان في قلوبهم، ليكون عقيدة موجهة للفرد والمجتمع.

وقد رويت كتب متفرقة عن هذه الجوانب، وجمعها عدد من العلماء المتأخرين فيما سمّوه الشماثل.

٢ - الحديث والسنة

كانت لأعمال الرسول وتنظيماته وأقواله مكانة متميزة في تنظيم الدولة، ونصّت آيات قرآنية متعددة على وجوب طاعة الرسول، وتكرر في آيات متعددة ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(٣٩) ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾^(٤٠) ﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع الله﴾^(٤١) ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له من الهدى... نوله ما نولي﴾^(٤٢) ﴿ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾^(٤٣) ﴿نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾^(٤٤) ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾^(٤٥) ﴿وما أناكم الرسول فخلوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٤٦).

لا ريب في أن الطاعة أوثق اتصالاً بالأمر السياسي والقرارات التنظيمية العامة، وهي تمتد إلى أولي الأمر أيضاً ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾^(٤٧) ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(٤٨)، وبعض أحكامه تعالج حالات آنية، غير أن عدداً منها يتعلق بأحكام السلوك والتصرف والمعاملات، مما له صفة الديمومة، وحتى بعد وفاة الرسول، ومن هنا كان بعض أسباب اعتبار سنة الرسول مصدراً للتشريع يتلو القرآن الكريم في مكانته.

أكسبت أهمية أعمال الرسول ﷺ وقراراته الصحابة مكانة متميزة لطول ملازمتهم الرسول واتصالهم الشخصي به، وإدراكهم علل أعماله وثقة ارتباطها بالهيكل الإسلامي العام، ومن الطبيعي أنهم يتباينون في مدى علاقاتهم بالرسول ومستوى إدراكهم وتفهمهم أعماله، وحرصهم على متابعة تطبيقها نصاً وروحاً، ومن هذا اعتبر كثير من الناس أعمال الصحابة وأقوالهم من «السنة» من حيث إنها تعبر عما أراده

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٦٤.

(٤١) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٨٠.

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ١١٥.

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الجن»، الآية ٢٣.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب»، الآية ٢١.

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة الحشر»، الآية ٧.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٥٩.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٨٣.

الرسول، وكانت هذه الأمور تدرك بالحسّ السليم وتطبق بالعمل دون أن تحفظ لها سجلات تدونها، ومع أن الرسول كان له كتاب، ذكرت المصادر أسماء عدد غير قليل منهم، إلا أنه لم يصلنا من ذكرت المصادر تدوينه غير قسم من الرسائل والكتب التي كتبها إلى عدد من الحكّام، وأكثرها قصيرة تحتوي على الدعوة إلى الإسلام وبعض الشروط التي يضعها على من وجهت إليه، وهي أدخل في التنظيم السياسي والإداري. ويروى أن عمر بن الخطاب لم يشجع كتابة الحديث خشية من أن يلهمهم ذلك عن القرآن الكريم، ويؤدي إلى انقسامهم شيعاً كالذي حدث لأتباع الأديان الأخرى. غير أن هذا لم يعطل اهتمام الناس بدراسة أقوال الرسول ﷺ وأعماله واهتماماته، وكان المصدر الأول لها الصحابة من أهل المدينة، غير أنه امتد بانتقال عدد من الصحابة ونسلهم إلى الأمصار الإسلامية، وتزايد عدد المعنيين في هذه الأمصار بدراسة ما يتصل بالرسول للإفادة منه في توضيح المثل وتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها من المعاملات، وحدثت بينهم وبين المعنيين من أهل المدينة بعض الاختلافات لأسباب متعددة، منها: أن كثيراً منهم اعتمد على ما رواه المقيمون في الأمصار من الصحابة والتابعين، أو من اختاروا الرواية عنه من أهل المدينة التي رحل إليها بعضهم، كما اهتموا بالقضايا الأبرز في أمصارهم وبالأراء التي منها ما قد يخالف آراء أهل المدينة، وبذلك تناست دراسة أحاديث الرسول ﷺ وسنته في كثير من الأمصار الإسلامية، واعتمدت بالدرجة الأولى على منابعها من أهل المدينة، ولكنها أضافت إليها روايات دارجة في الأمصار أو آراء شيوخ هذه الأمصار، فكان هيكلها الأساس العام واحد، ولكن بينها اختلافات في التأكيد على بعض الرواة المحليين، وعرض بعض آرائهم، أو إبراز المشاكل التي يهتم بها مجتمعهم المحلي.

وجرت محاولتان رسميتان في توحيد الأحاديث والسنة، قام بالأولى منها عمر بن عبد العزيز عندما أمر بتدوينها وتعميمها على الأمصار^(٤٩)، ولا تذكر الكتب تفاصيل هذه المحاولة التي لم تفلح في إيقاف التيارات المحلية التي وصلت في ما يقوله ابن المقفع حداً خطراً من التناقض، وامتداده إلى الحياة العامة، فهو يقول: «أما من يدعي لزوم السنة فيجعل ما ليس سنة سنة، حتى يبلغ ذلك به إلى أن سفك الدم بغير بيّنة ولا حجة على الأمر الذي يزعم أنه سنة، وإذا سُئل عن ذلك لم يستطع أن يقول هريق فيه دم على عهد رسول الله ﷺ أو أئمة الهدى من بعده، فإذا قيل له أي دم سفك على هذه السنة التي يزعمون، قالوا فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من بعض أولئك الأمراء».

رافق الاهتمام بدراسة السنة، اهتمام بدراسة الحديث النبوي، بما في ذلك أقوال النبي وأعماله وسجاياه، ومع أن مصدرها الأول أهل المدينة، إلا أنها سرعان ما

(٤٩) انظر: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج ١، ص ٧٦، الرسالة المستطرفة ٤٨.

امتدت إلى الأمصار، فظهر من يُعنى بها ويجمعها، ويحرص على سنده.

أشغلت دراسة الحديث النبوي مكاناً ذا مجرى خاص في تيار الثقافة العربية، ومنذ القرن الثالث توقف فيه التأليف تبعاً لشيوخ المصادر (المساند)، وتألّفت كتب تجمع الحديث وتنظم أبوابه أبرزها صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وصحيح الترمذي، وسنن الدارمي، وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داود. والأحاديث التي أوردتها هذه الكتب محدودة العدد، ولعل أوسعها صحيح البخاري، وهي تضم نيفاً وستة آلاف حديث، بعضها متكرر ذكره، فإذا حذف المكرر فإنه يكون مجموع أحاديثه أقل من ذلك، ومع أن أغلب الأحاديث مرفوعة إلى الرسول، إلا أن عدداً منها يتعلق بأقوال الصحابة والتابعين. وفي ما عدا كتب المساند، فإن كافة كتب الحديث مرتبة على أبواب الفقه، مما يظهر امتداد أثر الفقه على علماء الحديث والتابعين.

وقد اكتسبت هذه الكتب بعد تأليفها مكانة متميزة، وصارت المعتمدة عند أهل السنة، يتناقلونها ويقتبسون منها، وألّفت كتب في شرحها.

ونمت مع كتب الحديث دراسات متصلة بها، وأكثر ما ألّف عن رجالها، وكان أوسعها علم الرجال وشمل مؤلفات متعددة في سرد أسماء رواة الحديث بتنظيمات متنوعة، منها سرد الرجال ومعرفة الصحابة، أو مصنفة حسب الطبقات، أو النسب، أو المدن، أو على حروف المعجم، أو ضبط الأسماء، أو الوفيات، أو الثقات والضعفاء. كما ألّفت كتب في مبادئ النقد، «الجرح والتعديل»، وكتب في مكانة علماء الحديث. وأبرز ما تظهره حرصهم على الضبط والتدقيق، وما يبذلونه من الجهود من أجل المعرفة، وليس لغرض الكسب المادي، وتميّزوا بعنايتهم بذكر مصادرهم ومساندهم، وهي سمة كانت سائدة في كثير من ميادين المعرفة في القرون الثلاثة الأولى، ثم تناقص الاهتمام بها، عدا أصحاب الحديث والعلوم المتصلة به.

خامساً: الاهتمام بالشؤون العامة وظهور الأحزاب

ظهر اهتمام العرب من أهل الأمصار ببحث شؤون إدارة الدولة وسياستها، منذ وقت مبكر عند أهل الكوفة الذين روت الأخبار إثارتهم بعد تأسيس الكوفة اعتراضات واحتجاجات على ولايتهم عاجلها عمر بن الخطاب بعزل خمسة ولاة في غضون السنوات الخمس الأخيرة من خلافته استجابة لاحتجاجاتهم، ويروى أنه قال «اعضلني أهل الكوفة».

وتجددت احتجاجات أهل الكوفة على ولايتهم في زمن خلافة عثمان، وروت

كتب التاريخ أنها كانت حول تصرفات شخصية أو ممارسات مالية وإدارية. وذكرت الكتب أسماء بعض ذوي الصوت العالي في التعبير عن هذه الاحتجاجات، ولا بد أن عدداً من أهل الكوفة شاركوهم في موقفهم، وكانت حركاتهم كجماعات عن حيوات محددة لها رؤساء، وليست لها صفة (أحزاب) ذات عقيدة محددة.

وفي عهد خلافة علي ظهرت الفرق، وهي أقرب إلى ما نسميه الأحزاب من حيث إنها تقوم على أفكار عامة تجمع حولها عدداً من المؤيدين، ثم تتابع ظهور هذه الفرق وتنوعت أفكارها وصلاتها ببعضها البعض، وقام بعضها بنشاط سياسي كبير أو ثورات مسلحة، كان بعضها محدوداً في الزمان والمكان، وكان بعضها واسعاً امتد إلى مناطق واسعة ودام أمداً مما يدل على كثرة أتباعه.

ولا بد أن كل حركة كانت تدعو إلى تثبيت نظام تشرحه أفكار يعتنقها القائمون بالحركة والمؤيدون لها، وأن توسع الحركة يقوم على أساس اعتقاد المؤيدين لها بسلامة أفكارها عن الأحوال العامة، علماً بأن الأتباع يتباينون في فهمها، من سطحي ساذج، إلى عميق واضح، وقد بقيت أفكار عدد من هذه الأحزاب حتى بعد فشل ثوراتها. وبالنظر إلى أهمية الدين في نفوس الناس، وخاصة القرآن الكريم، فقد عملت هذه الأحزاب على الإفادة من آيات القرآن لدعم آرائها، ويسرت عمومية الآيات القرآنية استغلالها لإسناد آرائها باختلاف تباينها وتطوراتها. ولما ازدادت مكانة أحاديث الرسول في الفكر اختلق عدد من أهل الآراء والأهواء أحاديث نسبوها إلى الرسول يدعم مضمونها آراءهم أو ينكرها، ويذكر فيها اسمهم على التخصيص.

اقتصرت المصادر على ذكر جمل مقتضبة، هي أقرب إلى الشعارات، تعبر عن رأي الفرقة التي تتحدث عنها، وعلى عدد محدود من قام بدور من رجالها، وأكثر ما وردت عن الفرق التي كان لها دور إيجابي سياسي أو عسكري، وقلما أشارت إلى الرجال الذين وجهوا أفكارها أو قاموا بنشر دعوتها وضم الأنصار إليها، كما أنها لم تحدد مدى انتشارها بين الناس واستجابتهم لآرائها، ومدى اشغالها أفكارهم، وتنظيماتهم في نشر الدعوة.

غير أن جميع هذه الحركات اقتصرت على نقد تصرفات الحكام وأعمالهم، وليس على المبدأ الأساسي في إبقاء الدولة وجعل كلمة الله هي العليا، ولم تدع إلى تبديل أساسي في مبادئ النظم المستقرة التي تسير عليها الدولة.

١ - الفرق السياسية والثقافة

إن الفرق السياسية الدينية تعبر بأفكارها وأساليبها عن السمة العامة المميزة للنظام الاسلامي، ولها تأثير في توجيه الثقافة، فهي تؤمن بالوحدة العامة للأمة،

وبضرورة وجود خليفة واحد، وبالنظام الإداري العام الذي تسير عليه الدولة، وبالأفكار العامة للعرب. وبالملاحظات الدقيقة والمعبر عنها باللغة العربية.

وأكثر هذه الحركات قامت في البلدان العربية، وخاصة في العراق وشبه جزيرة العرب، وبلاد الشام، وظلت توجهاتها العامة العربية الإسلامية قائمة حتى بعد انقراض كثير منها. وأكثر قاداتها من العرب ومعظمهم يقرّ بوجوب حصر الخلافة بالعرب، مهما اختلفت آراؤهم في الأسرة التي تنحصر فيها الخلافة أو صفات من يختار للخلافة، فهي تدعو إلى استمرارية النظام، ولم تتأثر هذه الفرق في أفكارها والمثل التي دعت إليها بأفكار الإغريق الذين أثروا في عدد محدود من الفلاسفة العرب ولم يكن لأرائهم رواج.

ولا ريب في أن نشاط الفرق يُعرض المجتمع إلى بعض التفرق، وقد يكون خطراً على النظام العام، والحق أن بعضها عمل على هدم أسسه، ولكنه لم يُخلّف أثراً عميقة في كيان الأمة، بما في ذلك المانوية والزندقة والشعوبية التي أفلحت في بعض التشويه، ولكنها لم تفلح في هدم الكيان أو قلبه. ولا ريب في أن الفرق السياسية ولدت حركة نشطة أثارت التفكير في جوانب من القضايا العامة، وبهذا ساعدت وأعلت إثماء الثقافة في نطاقها المحدد، وبالانسجام مع ما تقوم به الدولة.

٢ - موقف الخلفاء

عمل بعض الخلفاء والولاة على عرض أفكارهم والدعوة إلى تأييد الخليفة وعدم معارضته، ونسبت إليهم أقوال رويت منها جمل قصيرة، كقول عبد الملك «إنما أنا سلطان الله على أرضه» ولا بد أنه ظهر من يشرح مثل هذه الأقوال القصيرة ويوضحها، ويورد ما يؤدي إلى تشيبتها؛ وقام عدد من الشعراء في مدح الخلفاء وتناقل البعض شعرهم، ولكن أثر هذا الشعر كان في إثماء الذوق الأدبي أكثر منه في تثبيت القصيدة السياسية.

وأبرز سبل الخلفاء والولاة في عرض وجهات نظرهم كان خطب الجمعة، والأحاديث مع الوفود. فأما خطب الجمعة فإن الرسول والخلفاء الراشدين كانوا يلقونها من منبر مسجد المدينة، فأثرها منحصر في المصلين الذين قد ينقلون بعض مضامينها إلى مَنْ لم يحضرها، وهي تعرض بعض القرارات والأفكار، ولا بد أنها كانت تؤكد على التمسك بالدين والجماعة، وقد يقوم الولاة بمثل ذلك في أمصارهم؛ ولكن الآراء التي تُعرض محصورة في المصلين الذين قد ينشرون المهم منها في أوساطهم، فهي محدودة النطاق، وربما محدودة الأثر، علماً بأنه لم تنقل لنا إلا بعض الخطب التي قيلت في مناسبات معينة، كالرد على الثورات وتقرير عن إخمادها، وفيما عدا ذلك لم تصلنا معلومات وافية عن مضامينها ومدى أثرها.

٣ - القصّاص

يتردد في المصادر منذ زمن الخليفة عمر بن الخطاب ذكر القصّاص، ويظهر ممّا ورد عنهم أنهم كانوا آنذاك في المدينة وفي عدد من الأمصار، وأن كثيراً منهم ذوي معرفة بأحوال الماضين، وعملهم ثقافي توجيحي، ولا بد أنهم كانوا يعنون بنشر معلومات، قد تكون غير دقيقة عن أخبار تاريخية، مع التأكيد على المثل الأخلاقية. وهم من حيث العموم لا يدافعون عن وجهة نظر أحد الأحزاب، وإنما يهتمون بتثبيت تيار ثقافي عام لا يعارض الخلافة.

إن الدفاع عن الخليفة يمثّل تيارات متباينة في مثلها وتوجهاتها وأساليب عملها، بعضها عملي في مصر معين أو في منطقة محدودة، وبعضها يمتد إلى جهات متعددة. وكانت تعرض أفكارها بصورة سلمية مع أنها كانت تثير نقاشات تصل أحياناً إلى الشغب، أو حمل السلاح، ممّا يحمل الدولة على استعمال القوة لقمع العصيان الذي قد لا يستلزم القضاء على أفكارهم.

٤ - التاريخ والأدب والشعر

لا ريب في أن للأحزاب دوراً في إثارة الاهتمام بالأمور السياسية والقضايا المعاصرة، غير أنه مهما كانت سعة وعمق آراء الفرق والأحزاب، وكثرة عدد المنتمين إليها، فإنها لا تكون إلا جزءاً من ميادين الثقافة في الأمور السياسية. والواقع أن هذه الأحزاب تنسجم مع ما عرف للعرب من ولع في بحث هذه الأمور. غير أن الأحزاب السياسية تفرض أفكاراً معينة، وبذلك لا تنسجم مع الميل العام للعرب إلى الحرية في الاهتمام والتفكير. ومن هنا كان امتداد الأحزاب وأفكارها محمداً، وكان بجانبها اهتمام أوسع شعبية في بحث الحاضر والماضي. فأما الماضي فيتجلّى باهتمامهم - العرب - بالأنساب وأعمال البارزين من أسلافهم، ولا بد أن الاهتمام بالنسب كان واسعاً، ممّا لا تظهره قلة الكتب المؤلفة فيه، إذا قورنت بالمؤلفات عن الجوانب الأخرى. ولعل مرجع هذه القلة هي أنها كتبت منذ أواخر القرن الثاني حين تناقصت أهمية الأنساب عما في القرن الأول، وحيث إن أهمية النسب كانت واضحة في توزيع مناطق السكن والشفعة والوراثة وتنظيم التجمع والادارة، ولا بد أن هذه الأهمية كانت موضع بحث عند جميع العرب.

ويرتبط بالنسب الاهتمام بأخبار الماضي والأعمال البارزة الجديرة بالتقدير، غير أن هذا الاهتمام طغى عليه الاهتمام بتوضيح الإسهام بالأعمال الحربية والسياسية والإدارية، ويتجلّى هذا الاهتمام من كثرة الرواة وتنوع قبائلهم وتعدد اهتماماتهم ممّا نقلته المؤلفات التاريخية الأولى المتأخرة نسبياً، وخاصة أبو محنف والمدائني في العراق،

والليث وابن لهيعة في مصر. ولا بد أن هذه المؤلفات لم تحفظ كل الروايات وإنما اقتصر على بعضها، غير أنها على قلتها تظهر اهتماماً عاماً بأخبار الحوادث الإسلامية مما لم يقتصر على عشيرة واحدة أو جماعة معينة، وإنما كان واسعاً. ويتصل بالحوادث السياسية والإدارية الاهتمام بأعمال الرجال البارزين وأقوالهم الناضجة والحكيمة. وهو اهتمام عرف به العرب منذ القديم وعززه الإسلام؛ قال تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(٥٠) وقد نقلت في هذه الميادين نصوص كثيرة وخاصة منذ مطلع القرن الثالث، وهي تعبر عن عدد من جوانب الحياة العملية المدعومة بتقدير الخلق والمثل العليا الانسانية الخيرة. ولا ريب في أن ما دُونته الكتب هو بعض ما كان متداولاً في زمنه وقبلة، ومع هذا فإنه غنيّ بكميته وأفكاره، ويكون مادة قيمة للثقافة.

ومما يتصل بهذا متابعة العرب واهتمامهم بالأدب الوصفية والشعر، وكان للكوفة القدح المعلن في ذلك، ويدّعي ابن الكلبي أن هذا الاهتمام قام على أساس مجموعات شعرية وجدوها في الحيرة، والأصح أنهم تأثروا بأهل الحيرة في الاهتمام بالشعر.

إن الاهتمام بجمع شعر الأقدمين كان في الكوفة أوسع من غيرها من الأمصار، أما الاهتمام بالشعر ذاته فلم يقتصر على الكوفة، وإنما كان عاماً في أكثر الأمصار، كما أن شبه جزيرة العرب تابعت إنجاب الشعراء، وظهر من المقيمين فيها فحول، من أبرزهم جرير والفرزدق والأخطل في تغلب، والهلذلين وكثير عزة وجميل بثينة في أرياف الحجاز، وكان شعر هؤلاء وغيرهم من شعراء الجزيرة يجري تداوله بين أهل الأمصار جميعاً، ويُخصّص بالتقدير.

وكان الشعر بأنظمته العامة يتابع أنماط الشعر الجاهلي بأوزانه وقوافيه وكثير من صوره وأخيلته، مع إضافة معالجات مستجدات الحياة. وظلّت هذه السمة حتى جاء العصر العباسي، وظهر شعراء عبّروا عن مُثل الحياة ونُظمها في عصرهم، فكانوا مجددين، ولكن لم يخرجوا عن نطاق قوافي الشعر القديم وأوزانه، ولم يهمل كلياً الشعر القديم الذي جُمع في مجموعات من الدواوين والمفضليات والمختارات التي تداولها الناس وتأثروا بها وعزّزوا بذلك وحدة الثقافة وارتباطها بالماضي.

سادساً: ثقافة الأعاجم وعزلتها وتعليقها للوحة الثقافية العربية

لم يكن الإسلام منذ بدء الدعوة منعزلاً عن الثقافات الأجنبية، ففي إبان الدعوة الإسلامية في سنواتها الأولى في مكة أشار القرآن الكريم إلى أعجمي في مكة،

(٥٠) القرآن الكريم، «سورة فاطر»، الآية ١٠.

اتَّهم المشركون الرسول بأنه كان يتعلَّم منه . وقد ردَّ القرآن الكريم على هذه الفرية ﴿لِسانَ الَّذِي يُلْحَدُونَ إِلَيْهِ أعْجَمِي وهذا لِسانَ عَرَبِيٍّ مَبِينٍ﴾^(٥١) . وفي المدينة حيث استقرت معالم الاسلام وتثبتت دولته كانت تقيم جالية يهودية كبيرة احتك بها الرسول وناقشها ونزلت آيات كثيرة تذكر بعض تاريخهم وأفكارهم ومجادلاتهم الرسول ﷺ ومواقفهم من الاسلام .

ولما توسعت الدولة الاسلامية ضُمَّت مجموعات سكانية متعددة، منوعة الأصول والثقافات لم تعتنق الإسلام أو تتكلم العربية، ولكل منها عادات وأساليب في الحياة خاصة، وقد أتيح لهم السير على أعرافهم وتقاليدهم . وكان أبو يوسف قاضي هارون الرشيد يرى «إذا كانت في البلاد سنة أعجمية فليس للإمام أن يغيرها»، (فتوح البلدان)، وقال شريح للغزاليين «إذا كانت بينكم سنة أعجمية فسننكم بينكم» . وقد أمنت لهم حرية معتقداتهم ومتطلبات أديانهم ما لم تتحدى علناً ما يتصل بدين الاسلام، وأبيح لهم الرجوع إلى محاكمهم، لتحكم عليهم بقوانينهم الخاصة .

لا ريب في أن أبرز المظاهر المعبرة عن الثقافات هي اللغات وخطوط الكتابة، وكثيراً ما يتصل هذا بالدين حيث يكون لأهل الدين الواحد لغة وكتابة خاصة بهم .

١ - الأعاجم في المشرق

فأما في أقاليم المشرق حيث كان الساسانيون مهيمنين فقد كانت فيها خمس لغات هي، الفهلوية، والدريّة، والفارسية، والخوزية، والسريانية . فأما الفهلوية فمنسوبة إلى فهلة، وهو اسم يقع على خمسة بلدان، وهي : أصفهان والري وهمدان ونهاوند وأذربيجان . والدريّة فلغة مدن المدائن وبها كان يتكلم من بباب الملك، وهي منسوبة إلى حاضرة الباب، والغالب عليها من لغة أهل خراسان والمشرق لغة أهل بلخ . وأما الفارسية فيتكلّم بها الموابذة والعلماء وأشباههم، وهي لغة أهل فارس . وأما الخوزية فيها كان يتكلم الملوك والأشراف في الخلوة ومواضع اللعب واللغة مع الحاشية . أما السريانية فكان يتكلّم بها أهل السواد . وكانت للساسانيين سبعة أنواع من الخطوط .

لا ريب في أن تعدد اللغات يعكس تعدد الثقافات، كما أن تنوع الخطوط والأقلام وتعقدها يزيد في تشتت الثقافات ويحصر كلاً منها في عدد محدود ويزيد في عزله عن غيره . وبهذا لم تكن للفرس عند مجيء الإسلام ثقافة جامعة تعمّ الناس باختلاف مستوياتهم، ولعل هذا بعض أسباب قلة ما نقل لنا عن آداب الفرس التي اقتصر ما وصلنا منها على ما نقل إلى العربية من بعض كتابهم المقدس، ووصايا الملوك

(٥١) المصدر نفسه، «سورة النحل»، الآية ١٠٣ .

وعهودهم وبعض النقوش القليلة عن أعمال ملوكهم، وقليل جداً من الكتب الدينية^(٥٢)، علماً بأن الفارسية المعروفة لدينا هي اللغة الدرية التي انتشرت منذ القرن الرابع الهجري في بلاد فارس وعمّ استعمالها بصورة واسعة في الدواوين، خاصة في زمن السلاجقة الأتراك.

ويستدل مما كتبه الجاحظ في رسالته في ذم أخلاق الكتاب أن كتاب الدواوين كانوا معجبين بالانتاج الثقافي الفارسي، فهو يذكر أن الكاتب «إذا وطىء مقعد الرئاسة روى لبرزجهر أمثاله، ولأردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله، ولابن المقفع أدبه؛ وصير كتاب مزدك معدن علمه، ودفتر كلية ودمنة كنز حكيمته»، وذكر أنهم كانوا ينفرون من علم علماء العرب، ثم تقطع ذلك من مجلسه بسياسة أردشير بابكان وتدبير أنوشروان واستقامة البلاد لآل ساسان.

وعلى أي حال فإن الكتاب كانوا طبقة محدودة العدد، ذات درجة خاصة لتأهيلهم للعمل، فثقافتهم محدودة، وهم شبه منعزلين عن الناس، وإن كانت صلتهم وثيقة برجال الإدارة والحكام.

ومنذ العهود الأولى لتعريب الدواوين بُذلت جهود لتنسيق ثقافة كتاب الدواوين مع الهيكل الثقافي العام؛ ففي زمن هشام بن عبد الملك نقلت معظم الكتب المعتمدة في الإدارة من الفارسية إلى العربية، فدعا عبد الحميد الكاتب في رسالته المشهورة الموجهة إلى الكتاب أن يتزودوا بالثقافة العربية الإسلامية العامة، وقد ألّفت كتب لتعين الكتاب على اتقان مفردات اللغة العربية وقواعدها، وعلى تحديد معاني المفردات التي يستعملونها، كما جرت محاولات لتنسيق الأسس التي يتبعونها بالتنظيمات المالية مع آراء الفقهاء في الموضوع^(٥٣).

كوّنت حصيلة العلوم المنقولة من الأعجمية تياراً ثقافياً يختلف عن تيار المعرفة العلمية التي أنماها العرب في صدر الإسلام، فكان قوامه مستمداً من المصادر القديمة الإغريقية، ولذلك كثيراً ما كان يطلق عليها (علوم الإغريق) أو (علوم الأوائل). وقد أشار إلى مصادرها الأولى وأصولها وعمق هذا الاختلاف كثرة النصارى الذين عنوا به، وضعف صلتهم بالهيكل الثقافي المستمد من العرب المسلمين.

وجرت محاولات لتضييق الاختلاف بين التيارين فازدادت العناية بعرض علوم الأوائل بلغة عربية سليمة. مما يسّر للقارئ العربي فهمها، ونقل عدد من المعنيين

(٥٢) انظر: محمد محمدي، الترجمة والنقل عن الفارسية.

(٥٣) انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٨)، وأبو الحسين اسحاق بن إبراهيم ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٦٧).

بعلوم الأوائل معلومات عن العلماء المعنيين بالهيكل الثقافي العربي، كما اطلع أهل المعرفة والمثقفين على تراث الأوائل، ونقل كثير منهم معلومات عنها. ويتجلى ذلك في ما نقله الجاحظ في كتابيه البيان والتبيين والحيوان من معلومات، وما نقله ابن قتيبة في عيون الأخبار عنهم، وادعى بعض المحدثين امتداد هذه الآثار في تنظيم كثير من العلوم بما فيها النحو والبلاغة.

غير أن التمازج لم يكن تاماً، فظل في الكيان الثقافي تيار واضح المعالم مصدره الإغريق والأوائل، يتجلى في كثير من العلوم الصرفة، وخاصة الفلك والرياضيات والفيزياء والطب وعلوم الإدارة. ولقد لفت بقاء هذا التيار الأنظار، ودوّنت ملاحظات وكتب في تقدير قيمتها وبيان أهميتها أو أخطارها الناجمة عن تباينها عن علوم العرب.

٢ - الاغريقية في المغرب

أما أقاليم المغرب الممتدة من الفرات إلى المحيط الأطلسي فإنها كانت منذ قرون قبل الاسلام تحت هيمنة دول تسود فيها اللغة الاغريقية بين الهيئة الحاكمة، وفي الادارة ومراكز الفكر التي ضعف نشاطها وتقلص امتدادها، فأصبحت مقصورة على مراكز محدودة، أبرزها الاسكندرية وانطاكية والقسطنطينية. ولا ريب في أنه مما يعزّز اللغة الاغريقية أنها كانت لغة الاغريق ومفكريهم، ثم أصبحت اللغة العالمية في الفكر منذ زمن الاسكندر المقدوني، واحتفظت بمكانتها عندما سيطر الرومان وخلفاؤهم من البيزنطيين، وكتبت فيها معارف وأفكار؛ أبدع كثيراً فيها رجال من مختلف الأصول العرقية، لها قيمة علمية عامة. ومع أن نمو الفكر الذي دوّن بالاغريقية تضاعف، ثم تجمّد، إلا أنه ظل مبعث التقدير، وحرصت المؤسسات الفكرية على الحفاظ عليه، وكان بعض هذه المؤسسات في بلاد دولة الاسلام يخضع لسياساتها، وبعضها في دولة الروم يلقي الرعاية والحماية من حكّامها.

كل هذه الأحوال أولت اللغة الاغريقية مكانة تختلف عن مكانة اللغات في دولة الفرس، إذ إن الاغريقية غنية بتراثها في العلوم ولها مراكز في بلاد دولة الاسلام، كما أن لها دولة ترعاها خارج دولة الاسلام.

وكانت الاغريقية في بلاد الشام ومصر والأقاليم المقتطعة من دول الروم لغة العلوم الصرفة والتطبيقية، كما دوّنت بها دواوين المالية، وكانت لغة الكنائس الأرثوذكسية، ومنها اليعقوبية أيضاً، وهي لغة المتعلمين والدارسين القليلين للعلوم، ومحصورة في مدارس محدودة بالاسكندرية وانطاكية وربما دمشق وحرّان. وكانت قد تدهورت عبر القرون الماضية، وخاصة في زمن حكم جستنيان في تقلص مادتها، وقلة

المؤلفات فيها، ونقص مكتباتها، يدل على ذلك أن العرب عندما اهتموا بعلوم الاغريق ونقل كتبهم إلى العربية أرسلوا وفوداً إلى بلاد الروم للبحث عن تلك الكتب، ولا بد أن ما جلبوه من تلك البلاد كان القسط الأكبر مما نقل من العصر العباسي إلى العربية. ويلاحظ أن العرب قدروا الثقافة الاغريقية منذ أوائل اتساع دولتهم، وعني خالد بن يزيد وعمر بن عبد العزيز، وربما آخرون، بهذه الثقافة ونقل كتبها، ولكن لم تترجم إلا كتب قليلة جداً منها إلى العربية أو السريانية في هذا العهد المبكر ولم يظهر أطباء كبار ممن اطلع على الطب الاغريقي في هذه الفترة^(٥٤).

وفي ميدان الإدارة كان ديوان الخراج في بلاد الشام ومصر يكتب بالآغريقية حتى زمن عبد الملك بن مروان حيث جرى تعريبه، غير أن الوثائق البردية المكتشفة تُظهر أن الآغريقية لم تحتكر كل المكاتبات عن الخراج، وأن كثيراً منها كان في هذا العهد المبكر مكتوباً بالعربية.

أما القوانين فمع أن مدونة جستنيان دونها بالآغريقية علماء من بيروت، إلا أنه لم تظهر أية إشارة أو دليل على مكانة الفقهاء المثقفين بالآغريقية في زمن الإسلام.

٣ - السريانية

أما السريانية فكانت لغة الكنيسة النسطورية المنتشرة في بعض بلاد الجزيرة الفراتية، وفي أقاليم المشرق. وهي وثيقة الصلة بالعربية والاختلاف بينهما ينحصر ببعض المفردات والقواعد.

وقد نشطت الحركة الفكرية بالسريانية بعد الإسلام، وأسهم بعضهم في نقل الكتب من الآغريقية إلى السريانية ثم العربية، واحتل عدد منهم مكانة في الطب خاصة، غير أن أغلب مؤلفاتهم في الأمور والمشاكل الدينية الخاصة بفرقهم ورجالهم، وبذلك كوّنوا تياراً ثقافياً منعزلاً عن العربية، ولكنه ضيق النطاق محدود الامتداد.

٤ - الثقافات الأعجمية ووحدة الثقافة العربية

اتسع التيار الثقافي الأعجمي في هيكل العرب الثقافي الموروث على أثر التعريب الذي بدأ في الدواوين والخراج، ثم امتد إلى تعريب المعارف والعلوم بأمر السلطات الحاكمة ورعايتها منذ أواخر القرن الأول الهجري، ولا ريب في أن العرب كانوا

(٥٤) انظر: جورج سارطون: تاريخ العلم والأنسية الجديدة، ترجمة وتقديم اسماعيل مظهر ([القاهرة]: دار النهضة العربية، [١٩٦١])، وتاريخ العلم: العلم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف لجنة مؤلفة من الدكتور إبراهيم بيومي مذكور وغيره (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، أو تاريخ العلوم عند العرب.

يعرفون المعاملات الحسابية ويستعملونها في أعمالهم التجارية، كما يتجلى ذلك من عدد من الآيات القرآنية. ثم إن ديوان عطاء الجند كان بالعربية يتولاه العرب، ولا بد أن الدول والإمارات العربية كانت لها دواوين بالعربية. أما ديوان الخراج في العراق والمشرق فكانت معاملاته تسير وفق تقاليد تتوفر عنها معلومات أوفى، حيث كان المطلوب من الكاتب المتمرس معرفة معلومات عامة متصلة بالأعمال الحسابية، وعليه أن يكون قد استمد عناصر ثقافته - على ما يقول الجاحظ - من مصادر ومؤلفات فارسية في الإدارة. ولا بد أن تعريب الدواوين أدخل في الكيان الثقافي العربي تياراً جديداً قائماً على معلومات قديمة وأساليب خاصة في الكتابة تتميز بدقة التعابير وإحكام الصياغة.

سابعاً: تطور مراكز وجوانب الحركة الثقافية في العهود الإسلامية الأولى

تميّز العرب بدقة الملاحظة وتقدير الحرية، وإيلاء الفرد مكانة متميزة، والاهتمام بالجوانب الاجتماعية بأوسع مفاهيمها منذ العصور الموعلة في التاريخ. وكان هذا الاهتمام عاماً فيهم، حيثما أقاموا أو رحلوا. غير أن طبيعة الأمور تقضي أن يكون أهل المراكز الحضرية أوسع خبرةً واطلاعاً في الحياة الثقافية، وذلك لما توفره هذه المراكز من حياة نامية، وقضايا متعددة، واتصالات واسعة بين أفراد العدد الكبير من أبنائها المقيمين فيها. وقد قدر الإسلام أهمية الوضع الخاص للمراكز الحضرية، فأشار القرآن الكريم إلى أهميتها وإلى عوامل التطور في حياتها، واهتمامه بنشر الدعوات الدينية فيها. وبظهور الإسلام وتثبيت دولته الأولى في مراكز حضرية عربية فإنه ثبت هذه الصور، وكان له أثر في إنمائها بالإطار الجديد الذي وضعه لها.

ومنذ أن توسّعت دولة الإسلام وضُمَّت الأقاليم الغنية التي حولها، ثبتت الدولة للمقاتلة العرب مراكز محددة لاستيطانهم، وأقامت الإدارة في الأمصار.

كانت هذه الأمصار المراكز الكبرى للنشاط السياسي والأحزاب والفرق، وكذلك للحركات السياسية الداخلية التي اعتمدت على أهل الأمصار. كما أنها أصبحت مراكز الحياة الفكرية بمختلف جوانبها اللغوية والأدبية والعلمية؛ ففيها نمت واستقرت دراسة العلوم العربية والإسلامية بمبادئها ونطاقها وأساليب بحثها، ووصلتنا عن الحياة فيها أوسع المعلومات إلى درجة يصحّ معها القول إن تاريخ الدولة في صدر الإسلام هو في الحقيقة تاريخ هذه الأمصار بسماته وخصائصه. ولما تولى العباسيون الخلافة وأنشأوا بغداد، عملوا على إنماء الحياة الاقتصادية والفكرية فيها، واعتمدوا في

ذلك على هذه الأمصار التي تقاطر كثير من رجالها ليقدموا ثمار خبراتهم وعلومهم، وليسهموا في توجيه الحضارة والفكر وجهة عربية اسلامية عالمية.

١ - دور المدينة

كانت للمدينة في القرن الأول مكانة متميزة في العلوم الدينية، بما فيها ما يتصل بالقرآن الكريم والفقه والحديث. ومما عزز من ازدهار نشاطها الفكري إقامة الرسول فيها، في السنوات الإحدى عشرة الأخيرة من حياته، فقد كملت فيها معالم الدين وتوطدت أسس الدولة وحمل أهلها واجب تثبيت الخلافة ومكانتها بإقرارهم خلافة أبي بكر، وإسهامهم الواسع في القضاء على حركات الردّة والانشقاق، وذلك في الحملات الأولى. وكان فيها أكثر المعالم العمرانية والممارسات التي شاهدها الرسول ﷺ، وأكثر عدد ممن عايشه من الصحابة.

ومما عزز مكانتها إقامة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين مركزهم فيها، ينظمون الفتوح وشؤون الإدارة، فيطلع النخبة المتصلون بالخلافة على القضايا التي تواجه الدولة ككل دون الاقتصار على المشاكل المحلية. ولم يعزلها نقل مركز الخلافة إلى بلاد الشام عن صلتها بالخلافة الأموية في عهدها الأولى. فقد كانت لهؤلاء الخلفاء صلة وثيقة بها، فأمرء الشام الأولين في خلافة عمر، وهم يزيد ثم معاوية ابن أبي سفيان، عاشا فيها، ومروان بن الحكم كان من كبار رجال الإدارة وموجهي سياسة عثمان، وعبد الملك الذي وليها في زمن خلافة معاوية، وعُرف بعنايته باللغة العربية والفقه، وعمر بن عبد العزيز وليها سنوات عدة في زمن خلافة الوليد. وكان أكثر الخلفاء الأمويين يحرصون على زيارتها لأداء فريضة الحج إلى زمن هشام بن عبد الملك. ولا ريب في أن ثورة أهل المدينة على يزيد واندحارهم في موقعة الحرة كان له وقع سيء، ولكن أثره لم يدم طويلاً، لأن الإدارة الأموية بذلت جهوداً موفقة في إعادة العلاقة الطيبة مع أهلها.

٢ - الكوفة والبصرة

أما الكوفة والبصرة، فكان إسهامهما الأقدم في الحركات السياسية هو مظهر لاهتمام أهلها بالشؤون العامة السياسية والإدارية، وهذه الحركات التي أكثر الرواة العراقيون من إخبارها كانت أكثر مما حدث في الأمصار الأخرى، ولكنهما لم تحتكرا هذه الحركات وحدهما، إذ امتدت هذه الحركات السياسية وما يتصل بها من مظاهر وآثار ثقافية إلى مناطق أخرى، ويقابل هذه الحركات حياة سلمية وفرها تناقص إسهامها في الفتوح، وتيسر متطلبات العيش عند أهلها، بما يحصلون عليه من عطاء ورزق. وأتاح لهم هذه الحياة وصلاتهم الوثيقة بأهل شمالي نجد الاهتمام الخاص

باللغة والشعر، وعززه ما وجدوه منه في الحيرة مما يرجع إلى زمن المناذرة. وعلى أي حال فإن إسهام الأمصار الثلاثة: المدينة والكوفة والبصرة، كان أوسع من إسهام أهل الشام وأهل مصر وأهل خراسان الذين تتابع عليهم واجب الفتوح لحماية حدود الدولة وتوسّعها.

٣ - معالم التطور في زمن الأمويين

وفي سير الحركات الفكرية علامات فاصلة أبرزها تعريب الدواوين والعملة في زمن عبد الملك بن مروان، وتوقف الفتوح مؤقتاً ليحل محلها نقاش سلمي مع الأحزاب، وتدوين «السنة» بمعناها الجديد، الذي لا يقتصر على مفهوم أهل المدينة لها. وكل هذا تم في زمن خلافة عمر بن عبد العزيز، وكان له أثر توجيهي كبير. وكان عهد خلافة هشام بن عبد الملك من العلامات البارزة في مسيرة الحركة الثقافية العربية، ففي زمنه ظهر أبرز رواة الشعر العربي القديم، وأثمر نضج الزهري، كما عاش في زمنه سالم، الذي نقل أكثر التراث الفكري الفارسي القليل إلى اللغة العربية، وفي زمنه عاش عبد الحميد الكاتب وابن المقفع الذي وصلنا عنه كثير من أخبار الفرس، كما نقل عنهم بعض الكتب. وقد عمل كل هؤلاء، وربما آخرون بتشجيعه ورعايته، وفي زمنه نشط المعتزلة الأولون: عمر بن عبيد وواصل بن عطاء، وأنمو تيار استعمال العقل المخالف لتيار أصحاب الحديث والسنة.

٤ - التطورات في زمن خلافة أبي جعفر والمهدي والرشيد

ولا ريب في أن المَعْلَم الرئيسي في الحركة الثقافية حدث في زمن خلافة أبي جعفر المنصور الذي كان معجباً بأعمال هشام بن عبد الملك الأموي. ولا بد أن إعجابه لم يقتصر على ضبط الدواوين وتنظيمها، وإنما امتد إلى رعايته الحركة الفكرية بتوجيهاتها الواضحة. ولا يخفى أن كثيراً من العلماء الذين اشتهروا في زمن أبي جعفر المنصور هم ممن عاشوا وتعلموا في زمن هشام. ولا ريب أن لتوجيهات أبي جعفر المنصور أثراً في الازدهار الذي زاد من نشاطه انتشار استعمال الكاغد الذي يَسَّر التدوين بمادة رخيصة الثمن، وذات مزايا أخرى. وقد تابع أبو جعفر المنصور رعاية دراسة سيرة الرسول وعلوم السنة والحديث، كما تابع رعاية المعتزلة، ونقل العلوم إلى العربية. وصف الذهبي وهو ممن قدّم أذكى الملاحظات الإجمالية عن التطورات الفكرية العربية، ما حدث من تيارات في زمن أبي جعفر حيث قال «إن عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء دعوا الناس إلى الاعتزال والقول بالقدر، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان، ودعا إلى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن، وظهر بخراسان مقاتل بن سليمان المفسر، وبالعراق إثبات الصفات، وقام على هؤلاء علماء التابعين وأئمة السلف وحذروا من بدعهم، وشرع الكبار في تدوين السنة

وتأليف الفروع وتصنيف العربية، ثم كثر ذلك في أيام الرشيد، وكثرت التصانيف، وألفوا في اللغات، وأخذ حظ العلماء ينقص، ودوّنت الكتب واتكلوا عليها، وإنما كان قبل ذلك علم الصحابة في الصدور فهي كانت خزائن العلم لهم^(٥٥).

ونقل المسعودي عن محمد بن علي الخراساني كلاماً أوفى عن مكانة عهد أبي جعفر المنصور في توجيه الحركة الفكرية، حيث قال إن المنصور كان أول خليفة قرّب المنجمين وعمل بأحكام النجوم. وهو أول خليفة تُرجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية؛ منها كليله ودمنة، وكتاب السند هند، وترجمت له كتب أرسطاليس، وكتاب الأثرثاطيقي، وكتاب اقليدس، وسائر الكتب العربية من اليونانية والرومية والفهلوية والفارسية والسريانية، وأخرجت إلى الناس فنظروا فيها، وتعلّقوا إلى عملها.

وفي أيامه وضع محمد بن اسحاق كتاب المغازي والسير وأخبار المبتدأ ولم تكن قبل ذلك مجموعة ولا معروفة ولا مصنفة.

وأضحت الخلافة إليه وقد نظر في العلم، وقرأ المذاهب، وارتاض في الآراء، ووقف على النحل، وكتب الحديث، فكثرت في أيامه روايات الناس، واتسعت عليهم علومه.

أما المهدي فقد تابع الخطوط العامة لما سار عليه أبو جعفر، وأمعن في قتل الملحدين والزنادقة لظهورهم في أيامه، وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون مما نقله ابن المقفع وغيره، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنّفه في ذلك ابن أبي العوجاء وحماد عجرد، ويحيى بن زياد، ومطيع بن إياس من تأييد المذاهب المانية والديصانية والمرقيونية، فكثّر بذلك الزنادقة، وظهرت آثارهم في الناس.

وكان المهدي أول من أمر الجندليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم، وأقاموا البراهين على المعاندين، وأزالوا شبه الملحدين فأوضحوا الحق للشاكرين^(٥٦).

قدّم الذهبي ومحمد بن علي الخراساني صورة صائبة في إجمالها عن التطور العام في هيكل الثقافة. ويتبين من حصيلة كلامهما أن المنصور كان عالماً في الحديث والمذاهب والعلم، وأنه تابع العناية بإنماء الفكر والثقافة في إطارهما العام، القائمة مكوناتها على

(٥٥) انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، [د. ت.]، ج ١١، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٥٦) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

التوجيهات السابقة ، ولكن استجدت في زمنه أمور عدة ، من أبرزها :

- ١ - بدء تأليف الكتب وتصنيفها لتكون أساساً لمعين الثقافة .
- ٢ - الاهتمام بالسنة وتأليف الفروع .
- ٣ - التصنيف بالعربية .
- ٤ - الهيكل الجدلي بين العلماء في القدر ، وصفات الله وخلق القرآن .
- ٥ - التأليف في سيرة الرسول ﷺ .
- ٦ - نقل كتب العلوم إلى العربية .
- ٧ - توسع المهن والاهتمام بالجدل .
- ٨ - اضطهاد المهدي الملحدين والزنادقة .

تابع هذا الهيكل الثقافي نموه في عناصره الأساسية من اللغة العربية والسنة ، في زمن هارون الرشيد الذي بلغت بغداد في عهده أوج إعمارها وازدهارها المادي والحضاري ، مما وصفه الخطيب في نص رائع في تاريخ بغداد ، وقال عنه الذهبي : «كان الإسلام وأهله في عز شامل ، وعلم غزير ، وأعلام الجهاد منشورة ، والسنن مشهورة ، والبدع مكبوتة ، والقوالون بالحق كثيرون ، والعباد متوافرون ، والناس في بلهنية من العيش بالأمن»^(٥٧) ، وعدد الذهبي رؤوس أصحاب الحديث ، وأئمة المقرئين والفقهاء في زمن هارون الرشيد^(٥٨) . إن هذا الهيكل الثقافي الذي تنامي واستقر إبان الخلفاء العباسيين الأوائل كان معتمداً على أصول قديمة ترجع إلى العصر الأموي ، وكان فيه للمعتزلة دور ، وكذلك لكتب العلم الأعجمية ، ولكن السمة العامة المسيطرة هي لأهل الحديث الذين أشار إلى سيطرتهم المأمون في كتابه الذي وجهه إلى والي بغداد اسحاق بن ابراهيم يأمره باضطهادهم حيث قال «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم ، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ، ممن لا نظر له ولا رؤية ولا استدلال بدلالة الله وهدايته . . ثم أظهروا مع ذلك أنهم هم أهل الحق والدين والجماعة . وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة . فاستطالوا بذلك على الناس ، وغروا به الجهال»^(٥٩) .

٥ - التطور في زمن المأمون

يعبر انتقال المأمون إلى بغداد عن منعطف أساسي في التوجه الثقافي . وقد وصف محمد بن علي الخراساني تطور اهتمامات المأمون «فكان في بدء أمره لما غلب عليه الفضل بن سهل وغيره ، يستعمل النظر في أحكام النجوم وقضاياها ، وينقاد إلى موجباتها ، ويذهب مذاهب من سلف من ملوك ساسان كأردشير بن بابك وغيره . واجتهد في قراءة الكتب القديمة وأمعن في درسها

(٥٧) الذهبي ، المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٤٤ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣٢٨ .

(٥٩) ابن أبي طاهر أحمد ابن طيفور ، تاريخ بغداد ، ص ١٨٥ - ١٨٧ .

وواظب على قراءتها، فافتن في فهمها وبلغ درايتها، فلما كان من الفضل بن سهل ذي الرياستين ما اشتهر، وقدم العراق انصرف عن ذلك كله، وأظهر القول بالتوحيد، والوعد والوعيد، وجالس المتكلمين، وقرب إليه كثيراً من الجدلين المبرزين والمناظرين كأبي الهذيل وأبي اسحاق ابراهيم بن سيار النظام وغيرهم ممن وافقهم وخالفهم، وألزم مجلسه الفقهاء وأهل المعرفة من الأدباء. وأقدمهم من الأمصار وأجرى عليهم الأرزاق، ورغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل، ووضع كل فريق منهم كتاباً ينصر فيه مذهبه ويؤيد بها قوله^(٦٠).

يتبين من هذا أن المأمون كان منذ عهد مبكر من حياته معنياً بالفكر، وقد عني بأحكام النجوم والثقافة الساسانية، ثم تحول كلياً عندما قدم بغداد فاهتم بالفقه والعربية والجدل، وانصب أكثر اهتمامه بآراء المعتزلة.

وأورد الذهبي عن التحول في زمن خلافة المأمون ملاحظات أوسع فقال: «إنه بعد مقتل الأمين واستخلاف المأمون على رأس المائتين نجم التشيع وأبدى صفحته، وبزغ فجر الكلام، وعربت كتب الأوائل ومنطق اليونان، وعمل رصد الكواكب، ونشأ للناس علم جديد مرد مهلك لا يلائم علم النبوة، ولا يوافق توحيد المؤمنين، قد كانت الأمة منه في عافية. وقويت شوكة الرافضة والمعتزلة، وحمل المأمون الناس على القول بخلق القرآن، ودعاهم إليه، إن من البلاء أن تعرف ما كنت تنكر، وتنكر ما كنت تعرف، وتقدم عقول الفلاسفة، وتعزل قول أتباع الرسول، وتماري في القرآن، ويتبرم في السنن والآثار، وتقع في الحيرة»^(٦١).

إن التشيع وعلم الكلام وتعريب علوم الأوائل والمنطق ورصد النجوم التي ذكرها الذهبي ليست جديدة على الهيكل الثقافي فكلها قديمة، وكثير منها يرجع إلى زمن المنصور، كما أن المعتزلة نشأوا منذ أواخر العصر الأموي ولم يلقوا اضطهاداً من الدولة. ومع أن بعض الفقهاء وأهل الرأي عارضوهم إلا أن هذه المعارضة كانت معتدلة ولا تزيد على ما بين مختلف الفرق من أهل الرأي.

والشيء الجديد الذي أدخله المأمون هو حمل الناس على القول بخلق القرآن، واتخاذ هذا القول معياراً للحكم على آراء الناس. ويتبين من كتابه إلى اسحق بن ابراهيم أن غرضه من استعمال القوة في حمل الناس على هذا القول هو مبالغة معارضي المعتزلة في دعواهم وقوة سيطرتهم على الرأي العام «والجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة» وأنهم «أولئك شرّ الأمة، ورؤوس الضلالة والمنقوصون من التوحيد حظاً، والمخسوسون من الإيمان نصيباً، وأدعية الجهالة وأعلام الكذب»^(٦٢). وللمعتزلة آراء خاصة في العقائد، ومنها، وليس أبرزها، الاعتقاد بخلق القرآن، وهي مسألة فرعية في المعتزلة، ولهم فيها آراء يبدو بعضها مقنعاً، إلا أنها تمس من حيث المبدأ أساساً العقيدة، فإذا كان القرآن مخلوقاً، فإن أحكامه تكون محدودة بالزمان والمكان، وليس

(٦٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٤، ص ٢٢٧.

(٦١) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٣٢٨.

(٦٢) ابن طيفور، تاريخ بغداد، ص ١٨٧.

لها صفة العمومية والخلود. كما أنه يفقد كثيراً من قدسيته التي هي من أسس عقائد الاسلام.

إن كل هذا منحى جديد لقي معارضة أهل الحديث الذين كانوا مهيمنين على الثقافة في بغداد، مما حمل المأمون على استعمال القسر. ويلاحظ أنه اتخذ قراره وهو في الثغور، وليس في بغداد، وفي آخر أيام خلافته. وقد ترك للخليفين اللذين تلياه، وهما المعتصم والواثق تنفيذ قراره. وهذان الخليفان لم يقيما في بغداد وإنما كان مقامهما في سامراء ولم يعرف عن المعتصم اهتمام خاص في هذه الجوانب من الفكر، فكان إسناده للقائلين بخلق القرآن متابعة للمأمون، وليس عن روية وتفكير خاص.

وقد أذعن الكثير من الفقهاء وأهل الحديث، وقالوا بخلق القرآن تجنباً لما قد يصيبهم من أذى أصاب من أصرّ على رفض القول بخلق القرآن، غير أن الرأي العام في بغداد، وربما في بقية الأمصار كان مع أهل الحديث، فزاد من عزلة الخلافة عن الناس، وظل الحال كذلك إلى أن ولي المتوكل فأبطل تبني الدولة القول بخلق القرآن، وأوقف اضطهاد معارضيه، فعادت إلى أهل الحديث مكانتهم.

٤ - الحركات المناوئة لوحدّة الثقافة العربيّة

أحمد مطلوب (*)

- ١ -

لم يكن الشعر وحده «ديوان العرب»، وإنما صحبته معارف قبل بزوغ فجر الإسلام، فكان النثر بما فيه سجع الكهّان والأمثال والخطابة والقصص والفلك والطب وغير ذلك مما ارتبط بالبيئة العربية ارتباطاً وثيقاً. وكانت هذه الألوان من المعارف متسقة بين الجزيرة العربية وأطرافها، وكان الشعر موحداً في البناء والأغراض والوزن والقافية واللغة التي أخذت صورتها المثلى في الشعر الجاهلي والخطب، ثم نزل القرآن الكريم فكان قمة البلاغة التي صانته مقومات الأمة العربية لغةً ومشاعراً وأهدافاً. ونمت الثقافة العربية واتسعت وتنوّعت بمرور الأعوام، وأصبحت الطابع المميز للعرب وكل من استظل بالإسلام، وأصبحت الدولة العربية الكبرى - على الرغم من ظهور الإمارات - موحدّة الثقافة مع تنوع لا يفصم عرى تلك الوحدة، وإنما يصبّ فيها ويرفدها. وظلت هذه الثقافة ينبوعاً يستقي منه العلماء، لا يرتق صفوه إلا بعض النزوات، وهي نزوات لم تَمزّق وحدة الثقافة، ولم تفرض لغة أو ثقافة أجنبية تفرّق العرب وتجعل منهم شعوباً وقبائل متناحرة متناثرة.

لقد كانت وحدة الثقافة الطابع المميز للعرب منذ الجاهلية، على الرغم من اتساع سلطانهم ودخول الأمم والشعوب الأخرى في الإسلام، وترجمة بعض تراثهم، ولم تؤثر فيها النزعات الاقليمية، وإن ظهرت بعض طوابعها، وهي طوابع لم تؤثر في وحدة الثقافة وإنما نوّعتها، وهذا يدل على حيوية الثقافة العربية وقدرة العرب على التأثير في الثقافات وصبغها بالصبغة العربية التي ظلّت من أهم مقومات الفكر العربي

(*) عضو المجمع العلمي العراقي، كلية الآداب - جامعة بغداد.

الاسلامي . وظل العرب والمسلمون ينظرون إلى وحدة الثقافة نظرة إعزاز وإكبار، لأنها تمثل كيانهم وشخصيتهم المتميزة بين شعوب الأرض، حتى إذا جاء عصر النهضة الحديثة بدأت النعرات الاقليمية ترتفع، وأخذ الغزاة الطامعون يغذونها ويشيعون ألواناً من الثقافة في كل جزء احتلوه من الوطن العربي، واستطاعت المطامع الاستعمارية والنوازع الذاتية أن تنشر بذور الفتنة، وكادت تنجح لولا رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فوقفوا وقفة قوية بوجه الدسائس وما يحاك للأمة العربية ووحدتها من مخططات رهيبة شغلت العرب زماناً ولا تزال تشغلهم وتبعدهم عن تحقيق الوحدة وتقرير المصير.

- ٢ -

لقد تأمرت على الأمة العربية أطراف كثيرة، وظهرت حركات لتقويض وحدتها، واتخذت تلك الحركات ألواناً مختلفة، فجاءت باسم الحرية والاستقلال تارة، وباسم التقدمية والمدنية تارة أخرى، وأضلت بعض من في قلبه مرض فاندفع وراءها يبشر بأرائها ويسعى إلى تحقيق أهدافها، ولعل أخطر تلك الحركات وأشدّها ضراوة في تمزيق الأمة:

أ - التغريبية

ب - المتوسطة

ج - الاقليمية

أ - كانت التغريبية - أي الدعوة إلى الانفصال عن الأمة العربية والالتحاق بالغرب من ألعيب السياسة الاستعمارية التي خضعت لها الأقطار العربية في القرن العشرين، فقد نشأت في ظل الاستعمار حركة تغريبية ظاهرها الدعوة إلى العلم والانفتاح على العالم الغربي، وباطنها فصل الأمة العربية عن ماضيها، وتوجيه أبنائها إلى الغرب ليكونوا جزءاً منه فكراً وعقيدة ولغة وسلوكاً. وكانت جهات التغريب متعددة ولعل أشدها خطراً في مطلع هذا القرن فرنسا وبريطانيا بحكم استعمارهما معظم الأقطار العربية وسيطرتها على شؤونها السياسية والثقافية، ثم الاتحاد السوفياتي السابق بما كان يزرع من ألغام ويفجّر من براكين تزعزع العرب وتسلبهم عقيدتهم ووطنيتهم وثقافتهم وأمانيتهم في الحياة الحرة الكريمة، وكانت له مواقف سيئة من الوحدة العربية وحركات التحرر والاستقلال، مما أعاق انطلاقة العرب واستعادة أراضيهم السلية، ودخلت الولايات المتحدة الأمريكية الحلبة، وكان لها دور فظيع بعد الحرب العالمية الثانية بما بثت من أفكار، وروّجت من ثقافات، وبما قامت من عدوان.

وكانت التغريبية في مطلع هذا القرن أشد وطأة وأعظم تأثيراً، لأن الشعب لم يكن واعياً في ذلك العهد، وكانت دعوات التغريبين تنطلي عليه لما فيها من حلاوة القول ومن ترغيب يجعل الجحيم نعيماً، والظلام صباحاً سافراً، ولكن الحماة وقفوا بوجه هذه الدعوة الضالة المضللة على الرغم من قوتها وقوة مؤيديها، وأخذوا يبثون الوعي بين الناس ويوضحون خطر التغريبية التي لم تكن تعني الاتصال بالثقافة الغربية للانتفاع بها، وإنما الانصهار بكيان الغرب والذوبان في ثقافته وقبوله بما فيه من شر وخير للوصول إلى تمزيق عرى وحدة العرب والقضاء على أهم مقومات الوحدة العربية وهي: اللغة، والعقيدة، والثقافة، والمصير الواحد.

ظهرت دعوة التغريب أول ما ظهرت بصورة جلية في مصر؛ لأنها كانت من أوائل الأقطار العربية التي اتصلت بالغرب، وكان للبعثات التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا أثر في هذه الدعوة، إذ أعجب المبعوثون بما شاهدوه، وظنوا أن تقدم مصر لن يتم إلا إذا انصهرت في الغرب وسارت على نهجه لغة وثقافة وسلوكاً. وكان أحمد لطفي السيد من أشد دعاة التغريبية وكان يؤمن بالمدينة العقلية «وقادته هذه الفكرة إلى الايمان بأن الحل الأساسي لمشكلة مصر هو الأخذ بجوهر الحضارة الغربية وما فيها من علم وصناعة وألوان مختلفة من الحضارة المادية»^(١) وكان «رسولاً للحضارة الغربية في مصر يدعو إليها ويتحمس لأساليبها في الفكر والحياة»^(٢)، ودفعه هذا الحب إلى الدعوة إلى مصر للمصريين وكان هذا الشعار «عازلاً له عن أي احساس عربي، سواء كان في الميدان السياسي أو الميدان الثقافي»^(٣)، بحيث لبي عام ١٩٢٥ - وكان مديراً للجامعة المصرية - دعوة افتتاح الجامعة العبرية في القدس والتقى اللورد بلفور صاحب الوعد المشؤوم. وقد سجل الشاعر الفلسطيني اسكندر الخوري هذا الموقف من لطفي فقال:

الله أكبرُ كُلُّ هذا في سبيلِ الجامعة
إنَّ السياسةَ أوجدتها والسياسةُ خادعه
يا وردُ مالومي عليك فانت أصلُ الفاجعه
لومي على مصرٍ تمُدُّ لنا أكفاً صافعه
نشكو لكم منكم بني مصر ظروفَ الواقعه
أوهتمُ الأعداءُ أنا أمةً متقاطعه
لا تشتموا أمماً غدت فينا وفيكم طامعه^(٤)

وأثرت دعوة أحمد لطفي السيد تأثيراً كبيراً في المجتمع المصري لأنه كان «أكبر

(١) رجاء النقاش، أدباء معاصرون (بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

عقل مثقف ثقافة غربية في مصر في ذلك الحين، فقد تعلم في أوروبا وعاد منها مقتنعاً بالثقافة الغربية اقتناعاً عميقاً، وأراد أن ينقل هذه الثقافة إلى مصر، أو بالأحرى أراد أن يجعل مصر تتجه وجهة غربية عصرية في ثقافتها الجديدة، في العلم والسياسة والمجتمع^(٥).

وتلقف طه حسين - وهو يخطو خطواته الأولى نحو المجد - هذه الدعوة وكان شديد الحب لللطفي، عظيم التمسك بآرائه ودعوته، وقد دلّ سلوكه على هذا الاتجاه، واتضح جلياً في كتابه مستقبل الثقافة في مصر الذي رسم فيه لون الثقافة التي يريد لها لمصر التي لم يبرأ رضاها عن «السلطان العربي، ولم يخلص من المقاومة والثورة» ولم «تهدا ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده»^(٦) وبدأت تسترد شخصيتها بعد اتصالها بالغرب فكانت «دائماً جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها»^(٧)، وينبغي أن يظل هذا الاتصال قوياً وأن «يزداد قوة من يوم إلى يوم» حتى يصبح المصريون «جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقةً وشكلاً»^(٨) ولماذا لا يكون الانصهار والمصريون «شركاء الأوروبيين في تراثهم العقلي على اختلاف ألوانه وأشكاله، وفي تراثهم الديني على اختلاف مذاهبه ونحله، وفي تراثهم المادي على اختلاف ضروبه وأنحائه»^(٩)، ولذلك فالمصريون «ساثرون على آثارها (أوروبا) وخاضعون لما خضعت له»^(١٠) ما داموا يسلكون «سبل الأوروبيين»^(١١) في حياتهم العقلية والعملية. ودفعه هذا الربط بين الثقافة المصرية والثقافة الأوروبية إلى الاعتزاز بالتراث اليوناني والروماني والاهتمام به وتدريسه في الجامعة، وكان - بعد أن عاد من فرنسا - يدرس تاريخ اليونان والرومان قبل أن ينتقل إلى تدريس الأدب العربي، وكان يبحث على تعلم اللغة اليونانية لأنها لغة التراث القديم، وكرّر الدعوة إلى تعلّمها في كتابه مستقبل الثقافة في مصر، وعدّ من الشقاء أن لا يُعنى باللغات القديمة ولا يُحفل بها^(١٢). فطه حسين معجب كل الإعجاب بالغرب، وقد دعا إلى أخذ الحضارة الأوروبية بخيرها وشرها، وربط مصر بالتراث اليوناني الذي اهتم به وأصدر فيه كتباً عدة، وهذا لون من ألوان الولاء للغرب وإلغاء شخصية مصر العربية وثقافتها، ولكنه دافع عن الثقافة العربية بعد ذلك وكان له دور كبير في الاهتمام بها، وإظهار جوانبها المشرقة، وما قدمت للعالم من عطاء.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٦) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٤٤)، ص ٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١١) طه حسين، قادة الفكر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٢.

(١٢) طه حسين، نظام الاثنيين (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص ٨.

وحمل دعوة التغريب سلامة موسى وكان من أكثر المندفعين إلى الارتباط بالغرب الذي يمثل التحضر والتمدن والانسانية، وقد تمثلت وجهته إلى الغرب مبكراً، ففي مقدمة اليوم والغد قال: «كلما ازدادت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراض من الأدب كما أزاوله، فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فلما زاد معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقني بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها»^(١٣). ومضى يتحدث عما يريد في وعظ الأمة «بوجوب كفها عن ممارسة العادات التي اكتسبتها من آسيا ووجوب اصطناعها عادات أوروبا» وأن يكون التعليم «أوروبياً لا سلطان للدين عليه ولا دخول له فيه، وأن يتولى تعليم اللغة رجال متمدنون يفهمون على الأقل نظرية التطور ولا ينسبون الشعر العربي لآدم وابلوس، ولا يعتقدون أن اللغة العربية أوسع اللغات الآن وهي تكذنا في التعبير البسيط» وأن يكون الأدب «أوروبياً، ٩٩ في المئة منه قائم على المعنى والقصد لا على اللفظ كما كان الحال عند العرب» وأن يكون «مصرياً أبطاله فتيان مصر وفتياته لا رجال الدولة العباسية ولا رجال الفتوحات العربية»، وأن تكون ثقافتنا «أوروبية لكي نغرس في أنفسنا حب الحرية والتفكير الجريء، أما الثقافة الشرقية فيجب أن نعرفها لكي نتجنبها لما نرى من آثارها في الشرق آثار العبودية والذل»، ثم قال: «ولست أجهل أن آسيا قد حكمت مصر نحو ألف عام وبسطت عليها حضارتها وثقافتها بل دسّت دمها في دماء أبنائها، ولكن نحمد الأقدار على أننا ما زلنا في السحنة والنزعة أوروبيين، إذ نحن أقرب في هيئة الوجه ونزعة الفكر إلى الانكليزي أو الايطالي منا إلى أهل الصين أو جاوة، وكذلك الحال في سوريا وشمال افريقيا العربي فإن سكان هذه الأقطار أوروبيون سحنة ونزعة، فلماذا إذن لا نصطنع جميعنا الثقافة والحضارة الأوروبيتين، ونخلع عنا ما تَقَمَّصناه من ثياب آسيا. أجل يجب أن نكون أوروبيين»، ثم قال: «هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهراً، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائي يولون وجوههم نحو الغرب ويتصلون من الشرق، لأنني أعتقد أن لا رجاء لنا بالنجاح في العالم بل لا رجاء لنا بأن نعيش عيشة إن لم تكن سعيدة، فلا أقل من أن تكون غير شقية، إلا إذا تخلصنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية»^(١٤). والشرق عند سلامة ومن سبقه هو البلدان العربية، لأنهم كانوا يطلقون في مطلع القرن العشرين هذه اللفظة على الوطن العربي الواقع شرق مصر، ولا عبرة بما ذكر من أهل الصين أو جاوة فذلك ذر للرماد في العيون، وليس ثمة ما هو أوضح من هذا الكلام على نزعته التغريبية التي أرادت أن تفصل مصر عن العرب وتبلحها بأوروبا دماً ولغة وثقافة ومصيراً، لأنه لا فرق بين المصري والأوروبي إلا اللغة «هم ليسوا أجانب عنا إلا في اللغة لأننا آريون مثلهم»^(١٥). وتتضح في كتابه تربية سلامة موسى هذه النزعة ففرنسا جعلته «أوروبي التفكير والنزعة»^(١٦). وحينما عاد إلى بريطانيا من رحلته المغربية فطمته الزيارة من أي «أثر باق

(١٣) سلامة موسى، اليوم والغد (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٨)، ص ٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧ - ٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٦) سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٧)، ص ٨٤.

شرقي فإنه لا يلبث أن ينشأ على احترام الشرق وكراهة الغرب، وينمو في كبرياء شرقي، وبحس بكرامة لا يطيق أن يجرحها أحد الغربيين بكلمة فينشأ على كراهة الحضارة الغربية ويقاومها ولا يصطنعها إلا مقهوراً مغلوباً على نفسه»^(٣١). وقال: «فلإطلاق اسم الشرق على مصر خطأ فاحش»^(٣٢)، ويأسف لأن الدم الشرقي تسرب إلى المصريين قال: «فإنه للأسف قد تسرب وقد جلبه علينا العرب بما فتحوه من الأقطار الآسيوية ولكن مع كل ذلك بقينا أوروبيين في تقاسيم وجوهنا ونزعات نفوسنا»^(٣٣) ثم قال: «وإذا كنا نحب السير مع أوروبا فليس ذلك لأننا والأوروبيين من دم واحد وأصل واحد، بل لأن ثقافتنا تتصل بثقافتهم من عهد مدرسة الاسكندرية ومجمع أثينا، وأيضاً لأن حضارتها هي حضارة العالم الحديث كله»^(٣٤). ولم يكن هؤلاء وحدهم الداعين إلى المتوسطية وعزل مصر عن العرب، وإنما دعت إليها فرنسا يوم أرادت أن تبعد لبنان عن القومية العربية «فراحت توحى إلى صنائعها أن يوجهوه إلى الفينيقيّة على غرار فرعونية مصر»^(٣٥). ونشطت بعض الجماعات وأخذت تدعو إلى الفينيقيّة وتتغنى بها، لكن حماسة هؤلاء أصابها الوهن لأنهم «وجدوا أنفسهم لا يزالون يرجعون في الأصل اللبناني إلى جزيرة العرب، ذلك لأن الفينيقيين هم موجة من الموجات التي صدرت عن هذه الجزيرة وحينئذ برزت شعوبية جديدة بالدعوة إلى القومية المتوسطية نسبة للبحر المتوسط»^(٣٦). وحملت المتوسطية جماعة شعر في بيروت، وحاولت ربط الثقافة العربية بالحضارة المتوسطية «ابتداء من قرطاجة مروراً بالاسكندرية وبيروت وانتهاءً بانطاكية»^(٣٧) إلى جانب ربطها بالحضارة القديمة في سوريا والعراق ومصر^(٣٨). ولا تنكر الصلات الثقافية بين الدول الواقعة على البحر المتوسط، ولكن الذي ينكر أن تكون «المتوسطية» دعوة إلى عزل بعض أجزاء الوطن العربي عن الوطن الكبير وإلحاقها بأوروبا وقطع صلاتها بالثقافة العربية.

ج - كانت التغريبية والمتوسطية سبيلاً أفضت إلى الإقليمية، وإن كانت الثالثة قد تفاعلت في مطلع القرن العشرين وحاول دعائها تجزئة الأمة والابتعاد عن الحضارة العربية الإسلامية التي وحدت العرب على الرغم من الدسائس والمؤامرات التي تعرضوا لها. ولا يراد بالإقليمية الارتباط بالمحيط الذي ينشأ فيه الإنسان أو البيئة التي يعيش فيها، لأن هذا مخالف للطبيعة، فمنذ أن وجد الإنسان على سطح الأرض كان

(٣١) موسى، اليوم والغد، ص ٢٣١، وشاكر، أباطيل وأسفار، ص ١٤٨.

(٣٢) موسى، اليوم والغد، ص ٢٣٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٣٥) محمد جميل بيهم، العروبة والشعوبيات الحديثة، نقاش مع انطون سعادة وكمال جنبلاط وسلامة موسى وأمير بقطر وتعليقات على الشبهات في مقدمة ابن خلدون (بيروت: مطابع دار الكشف، ١٩٥٧)، ص ١٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٧) خير بك، حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر: دراسة حول الإطار الاجتماعي - الثقافي للاتجاهات والبنى الأدبية، ص ٨٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

القِسْمُ الثَّانِي

التعليقات والمناقشات

